جامعة النجاح الوطنية

كلية الدراسات العليا

المصلحة المرسلة وتطبيقاتها المعاصرة

في الحكم والنظم السياسية

إعداد

عبد الحميد علي حمد محمود

إشـــراف

الدكتور حسن خضر

قدّمت هذه الأطروحة استكمالاً لمتطلبات الحصول على درجة الماجستير في الفقـــه والتشـــريع بكلية الدراسات العليا في جامعة النجاح الوطنية في نابلس ـــــ فلسطين

2009م

المصلحة المرسلة وتطبيقاتها المعاصرة
في الحكم والنظم السياسية

إعداد

عبد الحميد علي حمد محمود

نوقشت هذه الرسالة بتاريخ 28/ 5 /2009 وأُجيزت

أعضاء لجنة المناقشة	التوقيع
د. حسن خضر (مشرفاً)	....
د. جمال زيد الكيلاني (ممتحناً داخلياً)	....
د. محمد مطلق عساف (ممتحناً خارجياً)	....

الإهــداء

إلى والدي – رحمه الله – الذي أسأل الله أن يكون هذا العمل في ميزان حسناته ، فالولد ثمرة أبيه .

إلى والدتي – التي أدعو الله لها بالشفاء – فما وفقنا الله إلا بدعائها ورضاها .

إلى زوجتي أم أسير – التي صبرت وتحملت معي – في سبيل إنجاز هذا العمل .

إلى أولادي الذين أدعو الله أن ييسر لهم حفظ كتابه ، إنه ولي ذلك والقادر عليه .

إلى إخوتي وأخواتي الذين ما بخلوا علي بالتوجيه والنصيحة .

إلى كل العاملين على رفع راية العلم والحق والإيمان .

إلى شهداء الأمة في كل زمان ومكان .

إلى هؤلاء جميعاً أهدي رسالتي هذه .

عبد الحميد علي

شكر وتقدير

الحمد والشكر لله أولاً وأخيراً على توفيقه ورعايته سبحانه ، جل ثناؤه وتقدست أسماؤه .

ثم أتقدم بالشكر الجزيل إلى الدكتور حسن خضر – حفظه الله – الذي تفضل بالإشراف على هذه الرسالة ، وتكلف الجهد والعناء في قراءتها ، على ما أبداه لي من نصح وتوجيه وإرشاد الملاحظات على هذه الرسالة .

وأتقدم بالشكر الجزيل إلى أعضاء لجنة المناقشة اللذين تفضلا بقبول مناقشة هذه الرسالة ، وهـمـا :

1- د . محمد مطلق محمد عساف .

2- د . جمال زيد الكيلاني .

والشكر موصول لأساتذتي في كلية الشريعة ، الذين أعترف لهم بالفضل الكبير ، وأخص بالذكر أساتذتي في قسم الفقه والتشريع ، الذين قدموا لي النصح والإرشاد .

ولا يفوتني أن أتقدم بالشكر إلى كل من ساعدني أو قدم لي المعونة ، أو أحضر لي كتاباً ، من إخواني وزملائي ، وطلابي .

كما أتوجه بالشكر إلى العاملين في مكتبة جامعة النجاح ، ومكتبة مسجد البيرة الكبير ، ومكتبة بلدية نابلس على المساعدة والإفادة .

الشكر لهؤلاء جميعاً على مساهمتهم في إخراج هذا البحث إلى الوجود .

عبد الحميد علي

إقرار

أنا الموقع أدناه, مقدم الرسالة التي تحمل العنوان:

المصلحة المرسلة وتطبيقاتها المعاصرة

في الحكم والنظم السياسية

أقر بأن ما اشتملت عليه هذه الرسالة إنما هو نتاج جهدي الخاص , باستثناء مــا تمــت الإشارة إليه حيثما ورد, وإن هذه الرسالة ككل , أو أي جزء منها لم يقدم من قبل لنيل أي درجة أو لقب علمي أو بحثي لدى أي مؤسسة تعليمية أو بحثية أخرى .

Declaration

The work provided in this thesis , unless otherwise referenced , is the researcher's own work, and has not been submitted elsewhere for any other degree or qualification.

Student's Name: **اسم الطالب: عبد الحميد علي حمد محمود**

Signature: **التوقيع:**

Date: **التاريخ:** 28 / 5 /2009م

فهرس المحتويات

المصلحة المرسلة وتطبيقاتها المعاصرة

في الحكم والنظم السياسية

إعداد

عبدا لحميد علي حمد محمود

إشراف

د . حسن خضر

ملخص

الحمد لله رب العالمين ، حمداً كثيراً طيباً مباركاً ، والصلاة والسلام على معلم البشرية جمعاء محمد صلى الله عليه وسلم وعلى آله وصحبه ومن تبعه بإحسان إلى يوم الدين ، أما بعد :

فهذا بحث بعنوان : المصلحة المرسلة وتطبيقاتها المعاصرة في الحكم والسياسة ، مقدم من الطالب عبدا لحميد علي حمد محمود ، بإشراف الدكتور حسن خضر ، قدم استكمالاً لمتطلبات رجة الماجستير في كلية الدراسات العليا في جامعة النجاح الوطنية ، وقد جاء البحث في فصل مهيدي ، وأربعة فصول وخاتمة .

أما الفصل التمهيدي فقد عرفت فيه بأدلة الأحكام الشرعية ، ثم تحدثت عن المصلحة بشكل عام دليل شرعي من أدلة الأحكام ، من حيث معناها واعتبارها شرعاً وخصائصها وأقسامها وأنواعها .

وأما الفصل الأول فتحدثت فيه عن المصلحة المرسلة ، تعريفها ومجالها وحجيتها وضوابطها .

وفي الفصل الثاني ، بدأت بالحديث عن تطبيقات المصلحة المرسلة في مجال " الحكم " من حيث ئاسة الدولة وحكم تنصيب رئيس الدولة " الإمام " ، وشروطه ، وتحديد مدة حكمه ، والطرق لتي يتم بها اختيار رئيس الدولة .

وفي الفصل الثالث تكلمت عن تطبيقات المصلحة المرسلة بين الشورى والديمقراطية والنظم لسياسية المعاصرة ، من حيث : تعريف السياسة والشورى والديمقراطية في اللغة والاصطلاح م

عن المصلحة المرسلة والشورى ، وبعد ذلك عن نظام الأكثرية وشكل الشورى المعاصر مقارنة بالديمقراطية المعاصرة .

وأما الفصل الرابع فكان الحديث فيه يدور حول نظام الانتخابات كوسيلة من وسائل الديمقراطية لحديثة ، وعلاقته بالمصلحة المرسلة .

ثم أنهيت بحثي بخاتمة بينت فيها أهم ما توصلت إليه من نتائج في هذا البحث،مع أهم التوصيات ألحقت الخاتمة بمسارد الآيات والأحاديث وبقائمة لأهم مصادر البحث التي اعتمدت عليها .

مقدمـــــــة:

الحمد لله رب العالمين، الواحد الفرد الصمد المتفرد بصفات الجـــلال والكمـــال، العلـــيم الحكيم، الذي علم الإنسان ما لم يعلم، والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعـــالمين، أشـــرف الخلق أجمعين محمد بن عبد الله ρ، وعلى آله وصحبه ومـــن ســـار على دربه واستن بســـنته إلى يوم الدين.

وبعـــــد:

فالإســـلام ديـــن رباني يتصف بالـــشمول والعموم والتكامـــل، ويراعي جميـــع جوانب الحياة، فكان عقيدة وشريعة ونظام حياة.

وإن الشريعة الإسلامية تتميز بخصائص عظيمة جعلتها الأفضل بين الشرائع الســـماوية والأرضية، وما ذاك إلا أنها من لدن عليم خبير، خلق الخلق جميعاً وهو الأعلم – سبحانه – بما يليق بهم ويصلح لهم.

قال تعالى: **{ أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ }**[1]

ويقـــول تـــعالى: **{ إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يِهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ وَيُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْراً كَبِيراً }**[2]

فهذه الشريعة التي ارتضاها الله تعالى لخلقه تميزت عن غيرها بشمولها، فتشمل جميـــع مناحي الحياة، كبيرها وصغيرها، شريفها ووضيعها، فنجدها اهتمت اهتماماً كبيراً بوحدانية الله تعالى وعلاقة الإنسان مع ربه، وفي الوقت نفسه لم تغفل الجوانب الحياتية الأخـــرى، حتـــى أن

---

[1] سورة الملك: الآية الكريمة (14).

[2] سورة الإسراء: الآية الكريمة (9).

الرسول ρ علم المسلمين، آداب قضاء الحاجة، في تشريع سنه الرسول ρ يبقى إلى قيام الساعة، وإن دل ذلك على شيء فإنما يدل على عظمة هذه الشريعة.

إن الأحكام الشرعية لا تقوم إلا بالدليل ولا تثبت إلا به , ولا بد للمكلف من معرفة الأحكام حتى يستقيم أمره ويسلك الطريق الذي ارتضاه الله سبحانه وتعالى وأراده رسوله ρ ولا سبيل لمعرفة الحكم إلا بمعرفة الدليل الذي يدل عليه.

وتسمى هذه الأدلة بأسماء مختلفة منها: "أصول الأحكام" أو "أدلة الأحكام" إلا أن هذه الأدلة ليست في رتبة واحدة, فمنها: ما هو متفق على حجيته بين العلماء مثل القرآن الكريم والسنة النبوية, ومنها ما هو مختلف في حجيته بينهم، مثل الاستحسان والعرف والاستصحاب والاستصلاح "المصالح المرسلة" وغيرها.

فمن الأدلة المختلف فيها بين العلماء "المصالح المرسلة" أو "الاستصلاح" وكان اختلافهم في حجيتها كبيراً, فهل هي من الأدلة الشرعية أم لا؟

وهل من الممكن أن تكون دليلاً لبعض المسائل والحوادث في زماننا؟

والمصالح المرسلة "الاستصلاح" من أخصب الأدلة الشرعية فيما لا نص فيه "عند من يقولون بحجيتها" ولما كانت الأدلة الشرعية المنصوصة محدودة, والحوادث والمستجدات غير محدودة, خاصة في زماننا, والضرورة تقتضي، الحكم على كثير من المسائل, لذلك أردت أن أبحث في حجية المصالح المرسلة, وضوابطها، وبعض تطبيقاتها المعاصرة في مجال الحكم والنظم السياسية.

ومن خلال هذا الشمول، الذي اتسمت به الشريعة الإسلامية، نجد أن الشريعة الغراء قد اعتنت عناية كبيرة بمصالح الناس، فكان للمصلحة المرسلة في حياتنا – اليوم – تطبيقات كثيرة لا يسعها بحث واحد، وإنما تحتاج إلى بحوث ودراسات كثيرة.

ومن أهم هذه التطبيقات: مسألة نظام الحكم، والنظم الديمقراطية والسياسية المعاصرة.

فمجال الحكم والسياسة من أكبر المجالات التي تطبق فيه المصلحة المرسلة، وذلك لندرة النصوص الشرعية الخاصة، الصحيحة الصريحة، التي تنظم هذا المجال، ولكثـرة المستجدات والوقائع والنوازل – خاصة في أيامنا هذه، ولما يحدث من لغط كبير بين العلماء والمفكرين حوله، كانت التطبيقات التي اخترتها على المصلحة المرسلة، في باب السياسة والحكم، فكثير من المسائل التي جدَّت في الساحة السياسية، تحتاج إلى تأصيل وبيان لحكم الشرع فيها.

أسباب اختيار البحث:

يزعم كثير من الناس في هذه الأيام أن الإسلام لا يساير تطورات المجتمعات، وحياة الناس، ولا يستطيع مواكبة كثرة الحوادث والنوازل.

فهل يصح هذا الإدعاء من هؤلاء؟ أم أن الشريعة الإسلامية مرنة، وفيها من القواعد ما يصلح لبناء كثير من الأحكام عليها، كالمصلحة وغيرها، لذلك كان من أسباب اختياري للموضوع:

1. أهمية المصالح المرسلة للمجتهد.
2. الاختلاف الكبير بين العلماء في المصالح المرسلة في ظاهر نصوصهم, مع أنهم أخذوا بها وأعملوها في فقههم.
3. كثرة الحوادث والمستجدات التي تحتاج إلى الحكم عليها, في القضايا العامة، الاجتماعية والتربوية والمالية الاقتصادية, والقضايا الشخصية الخاصة للفرد المسلم في الحياة اليومية، وخاصة المستجدات في مجال الحكم والنظم السياسة هذا المجال الواسع الذي يسع الكثير من الوقائع والحوادث المستجدة، في مجال الشورى، والديمقراطية، والانتخابات وأشكالها وصورها.
4. أنه ورد في مذاهب المنكرين للمصالح المرسلة كثير من المسائل التي كان معتمدهم فيها على المصالح المرسلة.

مشكلة البحث:

أردت أن أضيف إلى نفسي أولاً، ثم إلى الآخرين، شيئاً مفيداً، لذلك كانت وجهتي علـم الأصول بل بعض مسائله، لا لبيانها أصولياً فحسب، وإنما لبيان تطبيقاتها في واقعنا المعاصر.

وبالإضافة إلى الاستفادة، أردت من بحثي أن يأتي بالجديد, فإن لم يك جديـداً، فتقـديم الموجود بصورة جديدة.

لذلك جاء هذا البحث ليعالج مسألة المصالح المرسلة، وتطبيقاتها في مجال الحكم والنظم السياسة فهناك أسئلة كثيرة: تدور في أذهان الناس، وأذهان طلبة العلم... ما الحكم في مسألة كذا وما الدليل عليها؟

ما هو أثر المصالح المرسلة في المستجدات في مجال الحكم والنظم السياسة الحديثة؟

هل يمكن الاستفادة من الديمقراطية بصورها المختلفة؟

ما هي العلاقة بين الشورى والديمقراطية الحديثة؟

أسـئلة كثيرة، كان هـذا البحث محاولة للإجابـة عـن هـذه الأسئلة، وغيرها، بـإذن الله وتوفيقه.

الدراسات السابقة:

لقد جاء الـسادة العلماء – القدمـاء – على ذكر المصلحة عند بحثهم لأدلة الأحكام في علم أصـول الفقـه على أنها أحـد الأدلة التبعيـة، لذا: لم أجد كتاباً تكلم عـن المصلحة فـي كتاب مستقل.

وكذلك فعل علماء العصر الذين تكلموا في علم أصول الفقه، أو في مصادر التشريع الإسلامي، إلا أنهم لم يُفردوا لها كتاباً مستقلاً أيضاً.

حتى جاء من علماء العصر، من اهتم بهذا الموضوع وأفرد المصلحة في كتاب مستقل:

1. **كتاب المصلحة في التشريع الإسلامي**، عام 1954مـ، وهو عبارة عن رسالة دكتوراه للدكتور مصطفى زيد – رحمه الله – تحدث فيه عن المصلحة عند الطوفي، إلا أنه لم يأت على تطبيقات المصلحة.

2. **كتاب ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية**، عام 1965مـ، وهو عبارة عن رسالة دكتوراه للدكتور محمد سعيد رمضان البوطي – حفظه الله –، تحدث فيه عن ضوابط المصلحة التي تصلح لكي تكون دليلاً شرعياً، إلا أنه لم يأت كذلك على تطبيقات المصلحة المعاصرة.

3. **المصالح المرسلة** لفضيلة الشيخ محمد الأمين الشنقيطي – رحمه الله – وهي محاضرة ضمن محاضرات له بالمدينة المنورة لعام 1390هـ، وهي تبحث المسألة من ناحية أصولية، دون ذكر تطبيقاتها.

4. **نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي**، عام 1981مـ للدكتور حسين حامد حسان، وهي عبارة عن رسالة دكتوراه كذلك، حقق فيها آراء العلماء في المصلحة، لكنه لم يذكر تطبيقاتها.

5. **الاستصلاح والمصالح المرسلة في الشريعة الإسلامية وأصول فقهها**، عام 1988مـ للشيخ مصطفى الزرقا – رحمه الله – وأظنه اقتبسها من كتابه المدخل الفقهي العام، ذكر الشيخ بعض تطبيقاتها المعاصرة ذكراً دون تفصيل، خاصة في مجال النظم الإدارية.

6. **المصالح المرسلة**، لمحمود عبد الكريم حسن، عام 1995مـ، بحث المسألة أصولياً.

7. **الموازنة بين المصالح دراسة تطبيقية في السياسة الشرعية**، عام 2007مـ وهو عبارة عن رسالة دكتوراة لأحمد عليوي حسين الطائي، يوازن فيها بين المصالح في بعض التطبيقات المعاصرة، إلا أنه لم يأت على تطبيقات المصلحة المرسلة.

8. **فقه المصلحة وتطبيقاته المعاصرة**، للدكتور حسين حامد حسان، وهو عبارة عن محاضرات، عام 1993مـ، فشدني العنوان إليه، لكنني للأسف الشديد، وجدت الكتاب لا يأتي على ذكر التطبيقات المعاصرة مطلقاً، وإنما بحث، تطبيقات المصلحة عند الشاطبي.

وبعد هذا البيان لما وصلت إليه من كتب ورسائل علمية في باب المصلحة، إلا أنني لم أقف على كتاب واحد أو رسالة علمية تبحث في التطبيقات المعاصرة للمصلحة المرسلة في الحكم والنظم السياسية.

وهذا ما دفعني للبحث في هذا الموضوع، فلقد تميز بحثي بتطبيقاته المعاصرة، فأنا لا أتكلم عن المصلحة مجردة، وإنما أتحدث عن تطبيقاتها المعاصرة، في جانب من الجوانب المهمة في حياة المسلمين، وهو جانب الحكم والنظم السياسية الحديثة.

منهجية البحث:

يقوم هذا البحث على الدراسة المقارنة لآراء العلماء والأصوليين، في مسألة من مسائل علم أصول الفقه وتطبيقاتها المعاصرة، وعليه فإن هذا البحث يعتمد على الأسلوب الوصفي التحليلي، إذ يقوم بعرض آراء العلماء المختلفة في المسائل المتعلقة بالموضوع، ثم بيان الأدلة التي استندوا إليها، ثم الترجيح بينها بحسب قوة الدليل.

يبحث في مستند بعض المسائل الحديثة المعاصرة، بل يحاول هذا البحث إثبات صلاحية هذه الشريعة الغراء لكل زمان ومكان، بالتطبيق العملي، من خلال إنزال المصلحة المرسلة على بعض القضايا المعاصرة التي لم تجد لها دليلاً في كتاب أو سنة أو إجماع.

أسلوب البحث وأدواته:

1. الرجوع إلى المصادر الرئيسة والمراجع المعتمدة في توفير المادة العلمية التي لها صلة بالموضوع، في الفقه وعلم الحديث والأصول ومقاصد الشريعة ومعاجم اللغة والتراجم، إضافة إلى الكتب المعاصرة التي اعتمدت عليها كثيراً نظراً لحداثة الموضوع.
2. اتباع الأسلوب العلمي لتوثيق المعلومات وإثبات الأمانة العلمية بعزو الأقوال إلى أصحابها.
3. عزو الآيات إلى سورها من كتاب الله، وتخريج الأحاديث النبوية الشريفة بشكل علمي ودقيق، وبيان حكم العلماء عليها، وإذا تكرر الحديث أشرت إلى مكان تخريجه السابق، وجعلت مسرداً للآيات، وآخر للأحاديث في نهاية الرسالة.
4. وضع علامات الترقيم والتشكيل والتصنيف كما يقتضي البحث العلمي.
5. توضيح المصطلحات الصعبة ذات الصلة بالموضوع.
6. توثيق المرجع كاملاً عند وروده أول مرة، وإذا تكرر اكتفيت بذكر اسم الشهرة للمؤلف، واسم المرجع والجزء والصفحة.

خطة البحث:

جعلت هذا البحث في فصل تمهيدي، وأربعة فصول، وخاتمة على النحو الآتي:

الفصل التمهيدي: "المصلحة معناها، واعتبارها شرعاً، وأقسامها"

المبحث الأول: أدلة الأحكام وموقع المصلحة بينها.

المبحث الثاني: المصلحة معناها واعتبارها شرعاً.

المبحث الثالث: خصائص المصلحة وأقسامها.

الفصل الأول: المصلحة المرسلة، تعريفها، مجالها، حجيتها، ضوابطها

المبحث الأول: تعريف المصلحة المرسلة، وسبب تسميتها ومجالها.

المبحث الثاني: حجية المصلحة المرسلة.

المبحث الثالث: ضوابط المصلحة المرسلة.

الفصل الثاني: المصلحة المرسلة وتطبيقاتها المعاصرة في الحكم

المبحث الأول: رئاسة الدولة.

المبحث الثاني: شروط الإمام "رئيس الدولة" وتحديد مدة الحكم وعلاقتهما بالمصلحة المرسلة.

المبحث الثالث: الطرق التي يتم بها اختيار رئيس الدولة.

الفصل الثالث: المصلحة المرسلة بين الشورى والديمقراطية والنظم السياسية الحديثة

المبحث الأول: تعريف السياسة، الشورى، الديمقراطية في اللغة والاصطلاح.

المبحث الثاني: المصلحة المرسلة والشورى.

المبحث الثالث: نظام الأكثرية وشكل الشورى المعاصر مقارنة بالديمقراطية وصورها.

الفصل الرابع: الانتخابات والمصلحة المرسلة.

المبحث الأول: الانتخابات أهميتها، وماهيتها، والتكييف القانوني لها، وإجراءاتها.

المبحث الثاني: نظم الانتخاب وعلاقتها بالمصلحة المرسلة.

المبحث الثالث: أهل الشورى "النواب".

الخاتمة: وقد تضمنت أهم نتائج البحث، والتوصيات.

وأخيراً: فهذا جهد قدمته على قلة بضاعتي، فإن كان فيه من خير وصواب، فهـو مـن توفيق الله ورعايته، وإن كانت الأخرى فمن نفسي والشيطان.

أسأل الله تعالى التوفيق والسداد، وأن يجعل هذا العمل في ميزان حسناتي يوم القيامة، حجة لي لا حجة علي، إنه سميع مجيب.

الفصل التمهيدي
المصلحة معناها، واعتبارها شرعاً، وأقسامها

المبحث الأول: مدخل، أدلة الأحكام

المبحث الثاني: المصلحة معناها واعتبارها شرعاً

المبحث الثالث: خصائص المصلحة وأقسامها

المبحث الأول

أدلة الأحكام وموقع المصلحة بينها

قبل الشروع في الحديث عن موضوع المصلحة وما يتعلق بها، أحببت أن أذكر أدلة الأحكام الأصلية المتفق عليها، وبعض المختلف فيها، تمهيداً ومدخلاً لهذا الموضوع حتى يعرف القارئ أين تقع المصلحة المرسلة من أدلة التشريع الإسلامي.

أعرف بهذه الأدلة المتفق عليها والمختلف فيها، وأبين حجيتها، دون تفصيل، لكي لا يخرج البحث عن مقصده.

تنقسم أدلة الأحكام إلى قسمين، أدلة أصلية، وأدلة تبعية.

أما الأصلية فهي: الكتاب والسنة والإجماع والقياس.

وأما المختلف فأشهرها: الاستحسان، المصالح المرسلة أو الاستصلاح, الاستصحاب, العرف, مذهب الصحابي, شرع من قبلنا, وسد الذرائع.[1]

المطلب الأول: الأدلة الأصلية "المتفق عليها":

الدليل الأول: القرآن الكريم:

---

[1] الزحيلي, وهبة, **أصول الفقه الإسلامي** , ج1 ص417 , دار الفكر – دمشق , ط1, 1406هـ– 1986م .

القرآن الكريم هو الأصل الأول من أصول التشريع الإسلامي, وقد عرفــه الأصـــوليون بتعريفات كثيرة، أذكر بعضها: **فقد عرفه الغزالي**[1] **بقوله:** "وحد الكتاب ما نقل إلينا بين دفتـــي المصحف على الأحرف السبعة المشهورة نقلاً متواتراً"[2].

وعرفه ابن قدامة[3] **بقوله:** "وكتاب الله هو كلامه وهو القرآن الذي نزل به جبريل عليه السلام على النبي ρ"[4].

وقال الشوكاني[5]: "الأولى أن يقال هو: كلام الله المنزل على محمد ρ المتلو المتواتر"[6].

إن القرآن الكريم هو المرجع والأساس للأدلة الشرعية كلها، **يقول الغزالي:** "وأعلم أنـــا إذا حققنا النظر بان أن أصل الأحكام واحد وهو قول الله تعالى"[7].

ولا خلاف في حجية القرآن الكريم بين علماء المسلمين وعامتهم، بل هو حجـــة علـــى البشر جميعاً, ولا يجوز العدول عنه إلى غيره من الأدلة، إلا إذا لم يرد فيه حكم الحادثـــة التـــي يُـــبحث عنها.[1]

---

[1] محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الطوسي الشافعي الغزالي، أبو حامد، حجة الإسلام ، فيلسوف أصولي له نحو مئتي مصنف توفي سنة 505هــ . الذهبي ، محمد بن أحمد ، وفاته 748هــ، **سير أعلام النــبلاء** ، ج19 ص 322 – 324، مؤسسة الرسالة – بيروت – ط9 ، 1413هــ ، تحقيق: شعيب الأرنؤوط ، ومحمد نعيم العرقسوسي .

[2] الغزالي , أبو حامد محمد بن محمد, وفاته 505 هــ , **المستصفى** , ج1 ص81 , دار الكتب العلميـــة بيـــروت , ط 1 1413هــ , تحقيق ، محمد عبد السلام الشافعي .

[3] العلامة المجتهد ، موفق الدين محمد بن عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة ، الجماعيلي الدمشقي الصالحي الحنبلـــي، ولد بجماعيل ، من عمل نابلـــس ، له عدة مصنفات ، توفي سنة 620هــ . الذهبي ، **سير أعـــلام النـــبلاء** ، ج22 ص 165 – 173 .

[4] ابن قدامة , عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي أبو محمد , وفاته 620**هــ** , **روضة الناظر وجنة المناظر**,ج1 ص62, جامعة الإمام محمد بن سعود – الرياض , ط2 ، 1399هــ ، عبد العزيز عبد الرحمن السعيد .

[5] محمد بن علي بن محمد الشوكاني الخولاني ثم الصنعاني ، مفسر ، محدث ، أصولي ومؤرخ مـــن تصـــانيفه الكثيـــرة إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول ، والبدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع ، توفي ســـنة 1250هـــــ. كحالة ، رضا **معجم المؤلفين تراجم مصنفي الكتب العربية** ، ج11 ص 53 ، مكتبة المثنـــى – بيـــروت – ودار إحيـــاء التراث العربي – بيروت.

[6] الشوكاني ,محمد بن علي بن محمد , وفاته 1250هــ , **إرشـــاد الفحـــول** ج1 ص63 , دار الفكـــر– بيـــروت , ط1، 1412هــ –1992م، محمد سعيد البدري أبو مصعب .

[7] الغزالي أبو حامد , **المستصفى** , ج1 ص80 .

والبرهان على حجيته, أنه من عند الله, والبرهان على أنه من عند الله إعجازه, وإذا ثبت كونه من عند الله بدليل إعجازه، وجب إتباعه من قبل الجميع.[2]

والقرآن الكريم احتوى كل العلوم، بصورة تفصيلية أحياناً نادرة وبصورة إجمالية في كثير منها **هذا ما أشار إليه الغزالي بقوله:** "كلام الله واحد، وهو مع وحدته متضمن لجميع معاني الكلام، كما أن علمه واحد وهو مع وحدته محيط بما لا يتناهى من المعلومات حتى لا يعزب من علمه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض"[3].

وتعريف القرآن بالأحكام الشرعية، أكثره كلي لا جزئي، وحيث جاء جزئياً فمأخذه على الكلية إما بالاعتبار، أو بمعنى الأصل، إلا ما خصه الدليل مثل خصائص النبي ρ ويدل على هذا المعنى: بعد الاستقراء المعتبر: أنه محتاج إلى كثير من البيان، فان السنة على كثرتها وكثرة مسائلها، إنما هي بيان للكتاب وقد قال الله تعالى: **{وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ}**[4].[5]

ومع أن القرآن في الشريعة الإسلامية كالدستور في الشرائع الوضعية لدى الأمم الأخرى، إلا أنه لا يتصدى للجزئيات كثيراً، لأن هذا التفصيل يخرجه عن أغراضه القرآنية الأخرى، فكانت السنة مفتاح الكتاب.[6]

الدليل الثاني: السنة:

---

[1] الزحيلي , أصول الفقه الإسلامي , ج1 ص 431 .

[2] زيدان , عبد الكريم , **الوجيز في أصول الفقه** , ص155 , دار التوزيع والنشر الإسلامية – القاهرة , ط1، 1414هـ – 1993م

[3] الغزالي, **المستصفى** , ح1 ص80.

[4] سورة النحل: الآية الكريمة (44).

[5] الشاطبي , إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي المالكي , وفاته 790 هـ , **الموافقات** ج3 ص367 , دار المعرفة – بيروت , تحقيق ، عبد الله دراز .

[6] الزرقا , مصطفى أحمد , **المدخل الفقهي العام** , ج1ص63 , دار الفكر – دمشق , ط9 , 1967م– 1968م .

السنة هي المصدر الثاني من مصادر التشريع، وفيما يلي بيان لحدها وحجيتها، باختصار.

تعريف السنة عند الأصوليين: عرفها الأصوليون، بتعريفات متقاربة لا تختلف عن بعضها إلا شكلاً فهي: "أقوال النبي ρ وأفعاله وتقاريره".[1]

إلا أن الحنفية لا يخصونها بما ورد عن النبي ρ، وإنما يطلقونها.

يقول السرخسي[2]: "هي ما سنه رسول الله ρ والصحابة بعده"[3].

غير أن الجمهور، يخصون السنة بما جاء عن النبي ρ, قال الشاطبي[4]: "يطلق لفظ السنة على ما جاء منقولاً عن النبي ρ على الخصوص مما لم ينص عليه في الكتاب العزيز"[5].

وقد تطلق على معنى الواقع العملي في تطبيقات الشريعة في عصر النبوة, أي الحالة التي جرى عليها التعامل الإسلامي في ذلك العصر الأول.[6]

---

(1) الآمدي , علي بن محمد أبو الحسن , وفاته 631هـ , **الإحكام في أصول الأحكام** , ج1 ص223 , دار الكتاب العربي، بيروت. وانظر: ابن بدران , عبد القادر الدمشقي , وفاته 1346هـ , **المدخل الى مذهب الإمام أحمد بن حنبل** , ج1 , ص199 , مؤسسة الرسالة , بيروت 1401هـ , ط2 , عبد الله بن عبد المحسن التركي . وانظر، ابن أمير الحاج, محمد بن محمد بن محمد بن الحسن, وفاته 879 هـ, **التقرير والتحبير,** ج2 ص297, دار الفكر – بيروت 1996م, ط1, مكتبة البحوث والدراسات.

(2) محمد بن أبي سهل أبو بكر، الإمام الكبير شمس الأئمة صاحب المبسوط، أملاه وهو في السجن، كان إماماً متكلماً أصولياً، توفي سنة 490هـ. انظر ، أبي الوفاء ، محي الدين عبد القادر القرشي ، وفاته 775هـ ، **الجواهر المضية في طبقات الحنفية** ، ج1 ص28–29 ، منير محمد كتب خان ، كراتشي .

(3) السرخسي , محمد بن أحمد بن أبي سهل , وفاته 490هـ , **أصول السرخسي** , ج1 ص113 , دار المعرفة، بيروت, 1372هـ , تحقيق ، أبي الوفاء الأفغاني.

(4) أبو اسحق إبراهيم بن موسى الغرناطي الشهير بالشاطبي ، العلامة المؤلف المحقق أحد الجهابذة الأخيار ، له تأليف نفيسة اشتملت على تحريرات للقواعد وتحقيقات لمهمات الفوائد منها الموافقات في الفقه والاعتصام ، توفي سنة 790هـ . مخلوف ، محمد بن محمد ، **شجرة النور الزكية في طبقات المالكية** ، ترجمة رقم 828 ، ص231 من المقدمة ، دار الكتاب العربي – بيروت .

(5) الشاطبي, **الموافقات**, ج4 ص3 .

(6) الزرقا, **المدخل الفقهي العام** , ج1 ص 63 .

حجية السنة: فهي المصدر الثاني للتشريع, فقد قال الله تعالى: **{وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَى، إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى}**[1].

وقول الرسول ρ حجة لدلالة المعجزة على صدقه، ولأمره إيانا بإتباعه لكن بعض الوحي يُتلى فيسمى كتاباً، وبعضه لا يُتلى وهو السنة.[2]

وهو – أي قول الرسول ρ – دليل قاطع على من سمعه منه شفاها فأما من بلغه بالإخبار فينقسم في حقه قسمين تواتراً وآحاداً.[3]

الدليل الثالث: الإجماع:

تعريف الإجماع في اللغة: يأتي على معنيين:

أحدهما: العزم، قال تعالى: **{فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ وَشُرَكَاءكُمْ}**[4].[5]

والمعنى الثاني: الاتفاق، يقال: أجمع القوم على كذا أي صاروا ذوي جمع.[6]

تعريف الإجماع في الاصطلاح:

عرفه الأصوليون[7]: تعريفات متقاربة منها الذي اختاره الشوكاني حيث قال: "وهو اتفاق مجتهدي أمة محمد ρ، بعد وفاته، في عصر من الأعصار، على أمر من الأمور"[8].

---

[1] سورة النجم: الآيتان الكريمتان (3 – 4).

[2] الغزالي, **المستصفى**, ص103 .

[3] ابن قدامة, **روضة الناظر وجنة المناظر**, ج1ص90 .

[4] سورة يونس: الآية الكريمة (71).

[5] ابن منظور، محمد بن مكرم وفاته س711هـ ، **لسان العرب** ، فصل العين باب الجيم ، ج8 ص 57 ، دار صادر – بيروت– ط1 .

[6] الرازي , محمد بن عمر الحسين , وفاته 606 هـ , **المحصول في علم الأصول** , ج4 ص19–20، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية , الرياض , ط1 , تحقيق ، طه جابر فياض العلواني . وانظر , ابن قدامة , **روضة الناظر** , ج1، ص130

[7] انظر الغزالي , **المستصفى** , ج1 , ص137 . وابن قدامة , **روضة الناظر** ج1ص130–131 . وانظر الرازي , محمد بن عمر , **المحصول** , ج4 ص20 .

[8] الشوكاني , **إرشاد الفحول** , ج1 ص 132 .

والمراد بالاتفاق الاشتراك إما في الاعتقاد أو في القول أو في الفعل.[1]

حجيته: فهو حجة عند الجمهور, وذهب النظام[2] والإمامية وبعض الخوارج إلى أنه ليس بحجة وإنما الحجة في مستنده إن ظهر لنا, وإن لم يظهر لم نقدر للإجماع دليلا تقوم به حجة.[3]

واستدل الجمهور على قولهم بحجية الإجماع بظاهر آيات من الكتاب العزيز مثل قولـــه تعـــالى: **{وَمَن يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِن بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءتْ مَصِيراً}**[4]، وبقوله تعالى: **{وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطاً لِّتَكُونُواْ شُهَدَاء عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيداً}**[5]، وبقوله تعالى: **{كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ}**[6].[7]

أما السنة وهي الأقوى دلالة على الإجماع كما قال الغزالي[8] فمما استدلوا بـــه، قـــول الرسول ρ "لا تجتمع أمتي على ضلالة"[9].

---

[1] المصدر السابق ج1 ص 132 .

[2] أبو إسحق إبراهيم بن سيار ، شيخ المعتزلة ، وصاحب التصانيف ، مثل كتاب الطفرة ، وكتاب الجواهر ، ســقط مــن غرفة وهو سكران فمات ، ســنة بضع وعشرين ومئتين . الذهبي ، وفاته 748هـــ ، **ســـير أعـــلام النـــبلاء** ، ج1 ص542-543 .

[3] إمام الحرمين , أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني , وفاته 478هـ , **البرهان في أصـــول الفقـــه** , ص435 , دار الوفاء , المنصورة – مصر , ط4 , 1418هـ , د. تحقيق ، عبد العظيم الديب. وانظر الرازي, **المحصول في علم الأصول**، ج4 ص46 . وانظر ابن قدامة ,**روضة الناظر** , ج 1 ص131 . وانظـــر الغزالـــي, **المستصـــفى** , ج1ص 154 . وانظر الشوكاني **إرشاد الفحول** , ج1ص 135 .

[4] سورة النساء: الآية الكريمة (115).

[5] سورة البقرة: الآية الكريمة (143).

[6] سورة آل عمران: الآية الكريمة (110).

[7] الرازي, **المحصـــول فـــي علم الأصـــول**, ج4 ص46 وما بعدها . وانظر ابن قدامة , **روضة الناظر** , ج1 ص131-132

[8] الغزالي , **المستصفى** , ج1 ص138 .

[9] الترمذي , محمد بن عيسى بن سورة , وفاته 279هـ , **سنن الترمذي** , رقم 2167 , ج4 ص466 , دار إحياء التراث العربي – بيروت , تحقيق أحمد شاكر وآخرين , ولفظه , عن ابن عمر " ان الله لا يجمع أمتي أو قال امة محمـــد علـــى

ولا بد في الإجماع أن لا يخلو عن دليل يستند إليه, ولكن لا يجب لاعتبـاره أن يكـون دليله منقولاً معه ومعروفاً.[1]

الدليل الرابع: القياس:

القياس هو المصدر الرابع من مصادر التشريع الإسلامي, بل هو من أخصب المصـادر في الدلالة على أحكام المـسائل وخاصة المـستجدة, لأن النصوص محدودة متناهية والحوادث غير متناهية.

والقياس مناط الاجتهاد وأصـل الـرأي، وإن نصـوص الكتـاب والسـنة محصـورة مقصورة, ومواقع الإجماع معدودة مأثـورة, ونحن نعلم قطعاً أن الوقائـع التي يتوقع وقوعها لا نهاية لها.[2]

والقياس لا حاجة فيه إلى اتفاق العلماء, وإنما لكل مجتهد الحق فـي أن يقـيس بنظـره الخاص، في كل حادثة لا نص فيها، ولا إجماع.[3]

وسأتناول القياس من حيث تحديده، اصطلاحاً، وحجيته, باختصـار شـديد, لأن هـدفي إعطاء معلومة مجملة للقارئ عن أدلة الأحكام.

تعريف القياس:

ذكر الأصوليون تعاريف كثيرة ومختلفة للقياس أذكر بعضها.

ضلالة ويد الله مع الجماعة ومن شذ شذ في النار " وقال عنه الترمذي حديث غريب من هذا الوجه . وانظر ابن حنبـل , الإمام أحمد ، وفاته 240هـ , **مسند أحمد** , رقم 27267 , ج6 ص396 , مؤسسة قرطبـة – مصـر . والطبرانـي , سليمان بن أحمد بن أيوب أبو القاسم , وفاته 360هـ , **المعجم الكبير** , رقم 2171 , ج2 ص280 , مكتبة العلوم والحكـم – الموصل , ط2 , 1404هـ – 1983م , تحقيق ، حمدي بن عبد المجيد السلفي .

[1] الزرقا , مصطفى أحمد , **المدخل الفقهي العام** , ج1 ص 65 .

[2] إمام الحرمين, **البرهان في أصول الفقه** , ج2 ص485 .

[3] الزرقا , **المدخل الفقهي العام** , ج1 ص67 .

الأول: ما اختاره إمام الحرمين حيث قال: "أقرب العبارات ما ذكره القاضي[1] إذ قال القياس حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما بأمر يجمع بينهما من إثبات حكم أو صفة أو نفيهما"[2].

وعرفه ابن قدامة فقال: "وهو في الشرع حمل فرع على أصل في حكم بجامع بينهما"[3].

أما الشوكاني فبعد أن ذكر تعريف الباقلاني وغيره قال: "وأحسن ما يقال في حده: استخراج مثل حكم المذكور لما لم يذكر بجامع بينهما"[4]؛ يقصد بالمذكور حكم الأصل, وبغير المذكور حكم الفرع, والجامع الذي بينهما هو العلة.

نرى من خلال التعريفات للقياس أنها ترجع إلى اعتبار الفرع بالأصل مع اشتراط وجود رابط بينهما وهو الوصف المشترك، ألا وهو العلة.[5]

حجيته:

اختلف العلماء في حجية القياس إلى أقوال كثيرة:

فمنهم من أنكر القياس عقلاً وشرعاً, ومنهم من أنكره عقلاً وأوجبه شرعاً, ومنهم من قال بوقوعه عقلاً ومنع من وقوعه شرعاً, ومنهم من توسط, ومنهم من قال بوقوعه عقلا وشرعاً.[6]

ومع أن هذه الأقوال تصل إلى خمسة إلا أنها تعود في الحقيقة إلى قولين اثنين, وهما:[1]

---

[1] في الرد على الرافضة وغيرهم توفي سنة 403هـ. الذهبي ، **سير أعلام النبلاء** ، ج 17 ص 190- 193

[2] إمام الحرمين, **البرهان في أصول الفقه**, ج2 ص487.

[3] ابن قدامة, **روضة الناظر** , ج1 ص 275 .

[4] الشوكاني , **إرشاد الفحول** , ج1 ص337

[5] ابن بدران , **المدخل الى مذهب الإمام أحمد بن حنبل** , ج1 ص300 .

[6] إمام الحرمين , **البرهان في أصول الفقه** , ج2ص491 . الغزالي , **المستصفى** , ج1 ص 283 . والآمدي **الإحكام في أصول الأحكام** , ج4 ص9 . وابن قدامة ، **روضة الناظر** , ج1 ص 279 . والسرخسي , **أصول السرخسي** , ج2ص 118 . والشوكاني , **ارشاد الفحول** , ج1 ص 338 وما بعدها . والرازي , **المحصول في علم الأصول** , ج5 ص 31 .

القول الأول: أن القياس حجة ويعمل به في استنباط الأحكام الشرعية, وهو قول الجمهور من الصحابة والتابعين والفقهاء والمتكلمين.[2]

القول الثاني: أن القياس لا يعتبر حجة في استنباط الأحكام الشرعية, وهو قول الظاهرية.[3]

وبعض الشيعة والمعتزلة[4], والشوكاني لا يقول بالقياس إلا فيما يقع النص على علته وما قطع فيه بنفي الفارق ويرد ذلك إلى مفهوم الموافقة ولا يسميه قياساً[5].

ومما لاشك فيه أن القياس حجة شرعية وقد دل على ذلك الكتاب والسنة.

أركان القياس: القياس له أركان أربعة:

1. الأصل أو المقيس عليه: وهو محل الحكم المشبه به.[6]
2. الفرع أو المقيس: هو المحل الذي لم يرد نص في حكمه ولا إجماع.[7]
3. العلة: هي مناط الحكم وهي وصف ظاهر منضبط مناسب لتشريع الحكم, ومشترك بين الأصل والفرع،[1] والمناط هو ما أضاف الشرع الحكم إليه وناطه به ونصبه علامة عليه.[2]

---

[1] الزحيلي , **أصول الفقه الإسلامي** , ج1ص 610 . و والبورتو , محمد صدقي بن أحمد بن محمد أبو الحارث الغزي, **كشف الساتر شرح غوامض روضة الناظر** , ج2ص280 , مؤسسة الرسالة, دار المؤيد – بيروت , ط1 , 1423هـ – 2002م .

[2] الغزالي , المستصفى , ج1 ص 283 . والشوكاني , **ارشاد الفحول** , ج1 , ص 338 .

[3] ابن حزم , علي بن أحمد الأندلسي , وفاته 456 هـ , **الإحكام في أصول الأحكام** , ج 7 ص 368 وما بعدها , دار الحديث القاهرة , ط1 , 1404 هـ .

[4] الزحيلي , **أصول الفقه الإسلامي** , ج1ص 610 . والبورتو , محمد صدقي بن أحمد بن محمد أبو الحارث الغزي , **كشف الساتر شرح غوامض روضة الناظر** , ج2ص280 , مؤسسة الرسالة, دار المؤيد – بيروت , ط1 , 1423هـ – 2002م .

[5] الشوكاني , **إرشاد الفحول** , ج1 , ص 347 .

[6] ابن بدران , **المدخل إلى مذهب الإمام أحمد** , ج1 , ص301 .

[7] الزحيلي , وهبة , **أصول الفقه الإسلامي** , ج1 , ص606 .

4. حكم الأصل: الحكم الشرعي الذي ورد به النص في الأصل.[3]

وينحصر نظر المجتهد في العلة في ثلاثة أضرب:

تحقيق المناط: هو أن يقع الاتفاق على عليَّةِ وصفٍ نصٍ أو إجماعٍ فيجتهد في وجود العلة.[4]

وسمي تحقيق المناط لأن المناط وهو الوصف علم أنه مناط وبقي النظر في التحقق من وجوده بين الأصل والفرع.[5]

أو هو إثبات علة حكم الأصل في الفرع.[6]

تنقيح المناط: وهو إلغاء بعض الأوصاف التي أضاف الشارع الحكم إليها لعدم صلاحيتها للاعتبار في العلة.[7]

تخريج المناط: وهو أن ينص الشارع على حكم في محل ولا يتعرض لمناطه أصلاً, فيستنبط المناط بالرأي والنظر.[8]

المطلب الثاني: الأدلة التبعية:

وهذه المصادر من العلماء، من عدها تابعة للأساسية ومنهم من اعتبر بعضها أدلة مستقلة، سأعرف كل واحد منها, وأبين قول العلماء في حجيتها بشكل مقتضب.

أولاً: الاستحسان:

---

[1] ابن أمير الحاج **التقرير والتحبير** ، ج3 ص239. و ابن قدامة , **روضة الناظر** , ج1ص 267 . و البورنو, **كشف الساتر شرح غوامض روضة الناظر** , ج2 ص270 .

[2] الغزالي , **المستصفى** , ج1 , ص 281 .

[3] زيدان , **الوجيز في أصول الفقه** , ص196 .

[4] ابن قدامة , **روضة الناظر** , ج1 ص277 . و الشوكاني , **إرشاد الفحول** , ج1 ص 375 .

[5] الشوكاني ، **إرشاد الفحول** ، ج1 , ص 375 .

[6] ابن بدران, عبد القادر, **المدخل**, ج1 ص303 .

[7] المرجع السابق، الصفحة نفسها.

[8] الآمدي , **الإحكام في أصول الأحكام** , ج3 ص 336 . وابن قدامة ، **روضة الناظر** , ص278-279 .

عرفه العلماء تعريفات كثيرة يفهم منها القول بأن الاستحسان: هو العدول بالمسألة عن حكم نظائرها الى حكم آخر لوجه أقوى يقتضي هذا العدول.[1]

حجية الاستحسان:

اختلف العلماء فيه فقال به أصحاب أبي حنيفة وأحمد بن حنبل والمالكية وأنكره الشافعي حتى نقل عنه أنه قال : "من استحسن فقد شرع"[2].

ثانياً: المصالح المرسلة:

وهي التي سأتكلم عنها في الفصل الأول من هذا البحث بالتفصيل, بل إن بحثي هذا يدور حولها.

ثالثا: الاستصحاب:

وهو أن ما ثبت في الزمن الماضي، فالأصل بقاؤه في الزمن المستقبل, مأخوذ من المصاحبة وهو بقاء ذلك لأمر ما لم يوجد ما يغيره.[3]

واختلف في حجية الاستصحاب إلى قولين:[4]

فالقول الأول: أنه حجة وبه قال الحنابلة والمالكية وأكثر الشافعية والظاهرية سواء كان في النفي أو الإثبات.

القول الثاني: أنه ليس بحجة واليه ذهب أكثر الحنفية والمتكلمين.

---

(1) ابن قدامة , **روضة الناظر** , ج1 ص 167 . و الآمدي ,**الأحكام في أصول الإحكام** , ج4ص 162 . و السرخسي , **أصول السرخسي** , ج2 ص200 . وابن أمير الحاج ، **التقرير والتحبير**,ج1 ص295 . و الزرقا , **المدخل الفقهي العام** ج1 ص77

(2) الآمدي , **الأحكام في أصول الإحكام** , ج4 ص162 . و الشوكاني , **ارشاد الفحول** , ج1 ص401 . و ابن قدامة , **روضة الناظر** , ج1 ص167. و ابن بدران ، **المدخل الى مذهب الإمام أحمد** , ج1 ص291 . و الزحيلي , وهبة , **أصول الفقه الإسلامي** , ج2 ص748 وما بعدها .

(3) الشوكاني , **ارشاد الفحول** , ج1 ص386 .

(4) الآمدي , **الأحكام في أصول الإحكام** , ج4 ص133 . وانظر الشوكاني , **إرشاد الفحول** ج1 ص397 .

رابعاً: الـــعـــرف:

وهو ما استقرت النفوس عليه بشهادة العقول وتلقته الطبائع السليمة بالقبول.[1]

وعرفه الزرقا بقوله: "عادة جمهور قوم في قول أو فعل"[2].

وينقسم العرف إلى قسمين:

الأول: القولي: وهو ما يتعارف الناس إطلاق اللفظ عليه . كاختصاص لفظة الدابة بالفرس وهي موضوعة في الشرع لكل ما يدب.[3]

الثاني: العملي: وهو ما اعتاده الناس من أعمال, كتقسيم المهر الى معجل ومؤجل.[4]

حجية العرف: اعتبر العلماء، وبخاصة الحنفية، والمالكية، العرف أصلاً من أصـــول الاســـتنباط تبنى عليه الأحكام.

والعرف المقبول بالاتفاق: هو العرف الصحيح العام، المطرد من عهد الصحابة ومـــن بعـــدهم الذي لم يخالف نصا شرعيا ولا قاعدة أساسية.[5]

يقول الـــسيوطي[6]: "أعلم أن اعتبار العادة والعـــرف، رُجـــع إليه في الفقـــه فـــي مـــسائل لا تعد كثرة"[1].

---

[1] البركتي , محمد عميم الإحسان , **قواعد الفقه** , ج1 ص377 , دار الصدف ببلشور – كراتشي , ط1 , 1407هـــ – 1986م .

[2] الزرقا , **المدخل الفقهي** , ج1 ص131 .

[3] الشيرازي , أبو اسحق إبراهيم بن علي , وفاته 476 هـــ , **اللمع في أصول الفقه** , ج1 ص9–10 دار الكتب العلمية – بيروت , ط1 1405هـــ – 1985م . وانظر البركتي , **قواعد الفقه** , ج1 ص377 .

[4] زيدان , **الوجيز في أصول الفقه** , ص 250 .

[5] الزحيلي , **أصول الفقه الإسلامي** , ج2 ص 830 –831 . وزيدان , **الوجيز في أصول الفقه الإسلامي** ,ص 351

[6] أبو الفضل جلال الدين عبد الرحمن ابن كمال الدين السيوطي المصري الشافعي ، اشتغل بالعلم وصلت مصنفاته نحـــو الستمائة مصنفاً سوى ما رجع عنه وغسله ، وولي المشيخة في مواضع متعددة من القاهرة ، من تصانيفه الدر المنثور في التفسير بالمأثور ، توفي سنة 911هـــ . العيدروسي ، شمس الدين محي الدين عبد القادر بن شيخ بن عبد الله ، **تـــاريخ النور السافر عن أخبار القرن العاشر** ، دار الكتب العلمية – بيروت – ط1 1405هـــ – 1985م.

ولا شك أن العرف مستند لكثير من المسائل خاصة في باب المعاملات والعقود, لا يستغني عنه المجتهد أو المفتي.

خامساً: قول الصحابي:

قبل البدء ببيان قول الصحابي لا بد من معرفة من هو الصحابي.

ورد عن العلماء تعريفات مختلفة في تحديد من هو الصحابي، وحاصلها أنه:

من رأى النبي ρ واختص به اختصاص المصحوب وطالت مدة صحبته وان لم يرو عنه.

وقيل هو من رأى النبي ρ وإن لم يختص به اختصاص المصحوب ولا روى عنه ولا طالت مدة صحبته.[2]

حجية قول الصحابي:

اتفق العلماء على أن قول الصحابي في مسائل الاجتهاد ليس بحجة على صحابي آخر.

واختلفوا في حجيته على من بعد الصحابة من التابعين ومن بعدهم إلى أقوال يمكن إجمالها في قولين:[3]

الأول: أنه ليس بحجة, وهو قول الشافعية, منهم من منعه مطلقاً ومنهم من قال بحجيته إذا انضم إليه قياس، وهذا منع من حجيته في الحقيقة.[4]

الثاني: أنه حجة, وهو قول الحنفية[5] والمالكية والحنابلة[1].

---

[1] السيوطي , عبد الرحمن بن أبي بكر , وفاته 911 هـ , **الأشباه والنظائر** , ج1 ص9 , دار الكتب العلمية – بيروت, ط1 1403 هـ .

[2] الآمدي , **الإحكام في أصول الأحكام** , ج2 ص104 .

[3] الشوكاني , **إرشاد الفحول** , ج1 ص406 . والغزالي , **المستصفى** , ج1 ص168 . ابن قدامة , **روضة الناظر** , ج1 ص165 . و الزحيلي , **أصول الفقه الإسلامي** , ج2 ص852 .

[4] الآمدي , **الإحكام** , ج4 , ص155 .

[5] السرخسي , **أصول السرخسي** , ج2 ص105 .

أقول: إذا كان قول الصحابي حجة فهل تجوز مخالفته؟ إن قلنا لا: فهذا يدل على أنه مشرع وبالتالي معصوم وهذا لا يصح, وان كانت تجوز مخالفته: دل ذلك على أن قوله ليس حجة ملزمة وإنما يستأنس به المجتهد ويكون من المرجحات, وهذا لا يقدح في عدالتهم, ولا يقلل من مكانتهم.

سادساً: سد الذرائع:

من الأدلة والحجج الشرعية المختلف فيها (سد الذرائع) فما هو المقصود بسد الذرائع؟

قال القرطبي: "الذريعة عبارة عن أمر ممنوع لنفسه يخاف من ارتكابه الوقوع في ممنوع"[2].

وقال ابن بدران: "ما ظاهره مباح ويتوصل به إلى محرم"[3].

وعرفها الشوكاني: "هي المسألة التي ظاهرها الإباحة ويتوصل بها إلى فعل المحظور"[4].

والصحيح: أن الذريعة عامة فقد تفضي الى مصلحة فتكون مطلوبة إذا كانت مصلحتها أعظم من مفسدتها, أو تفضي إلى مفسدة فتصير ممنوعة إذا كانت مفسدتها أعظم من منفعتها.

لذلك قيل إنها الوسيلة والطريق إلى الشيء, سواء أكان هذا الشيء مفسدة أم مصلحة, قولاً أم فعلاً.[5]

وقد قسم ابن القيم[1] الذرائع قسمين:

---

[1] ابن قدامة , **روضة الناظر** , ج1 ص166 . الشوكاني , **إرشاد الفحول** , ج1 ص405

[2] القرطبي , محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح , وفاته 671 هـ , **الجامع لأحكام القرآن** ج2ص58 , دار الشعب – القاهرة , ط 2, 1372هـ , تحقيق ، أحمد عبد العليم البردوني . **والقرطبي هو** محمد بن أبي بكر بن فرح باسكان الراء والحاء المهملة ، الإمام أبو عبد الله الأنصاري الأندلسي القرطبي المفسر ، كانت أوقاته معمورة ما بين توجيه وعبادة وتصنيف ، جمع في تفسير القرآن كتاباً كبيراً في اثني عشر مجلداً ، توفي سنة 671هـ . ابن فرحون ، إبراهيم بن علي بن محمد اليعمري المالكي ، وفته 799هـ ، **الديباج المذهب في علماء المذهب** ، ص 317- 318 ، دار الكتب العلمية – بيروت .

[3] ابن بدران , **المدخل الى مذهب أحمد** , ج1 ص 296 .

[4] الشوكاني , **إرشاد الفحول** , ج1 ص 411 .

[5] زيدان , **الوجيز في أصول الفقه** ,ص 244 .

1. أن يكون وضعه – أي الفعل أو القول – للإفضاء إلى المفسدة كشرب المسكر المفضي إلى مفسدة السكر, فهذا فعل وضع لهذه المفسدة وليس له ظاهر غيرها.

2. أن تكون موضوعة للإفضاء إلى أمر جائز أو مستحب فيتخذ وسيلة إلى المحرم، إما بقصد، مثل: من يعقد النكاح قاصداً به التحليل – يعني تحليل الزوج الأول بعد الطلاق البات, أو بغير قصد منه: كمن يصلي تطوعاً بغير سبب في أوقات النهي.

وهذا القسم الثاني قسمه ابن القيم قسمين أيضاً:

أحدهما: أن تكون مصلحة الفعل أرجح من مفسدته.

الثاني: أن تكون مفسدته راجحة على مصلحته.[2]

حجية سد الذرائع:

اختلف العلماء في سد الذرائع فمنهم من تمسك بسدِ الذرائع وحمايتها وهو مذهب مالك وأصحابه, وأحمد بن حنبل في رواية عنه، ومنع آخرون من سدها وهو ما ذهب إليه أبو حنيفة والشافعي.[3]

إن سد الذرائع أصل لابد منه, لأن عدم الأخذ به سيأتي بالفساد إلى كل أبواب الدين, وهذا واضح في تعامل القرآن الكريم مع كثير من المسائل والسنة كذلك، فنجد كثيراً من النصوص تمنع من شيء لشيء آخر.

---

[1] محمد بن أبي بكر بن سعد الزرعي الدمشقي ، تتلمذ على شيخ الإسلام ابن تيمية حتى كان لا يخرج عن شيء من أقواله ، سجن معه في قلعة دمشق توفي سنة 751هـ . ابن رجب ، زين الدين أبي الفرج عبد الرحمن بن شهاب الدين ، وفاته 795هـ ، الذيل على طبقات الحنابلة ، ج2 ص 477–452 ، دار المعرفة – بيروت .

[2] الشاطبي: الموافقات، ج3، ص 219.

[3] ابن القيم, شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر، وفاته 751 هـ، **أعلام الموقعين عن رب العلمين**، ج3، ص109 ، دار الكتب العلمية – بيروت – ط2 ، 1993م، رتبه وضبطه: محمد عبد السلام إبراهيم .

وقد ذكر ابن القيم تسعةً وتسعين وجهاً من كتاب الله وسنة رسول الله ρ وفعل الصحابة, للدلالة على الأخذ بسد الذرائع.[1]

واعتبر الــشاطبي أن باب ســد الذرائع أصل متفق عليه في الجملة وإن اختلف العلماء فـــي تفصيله.[2]

وهكذا أنتهي من الحديث عن أدلة الأحكام, وقصرت الحديث على ما كان له في ظنـــي صلة بموضوع البحث، وأنتقل إلى الحديث عن مواضيع وفصول هذا البحث.

المبحث الثاني

المصـــلحة معناها واعتبارها شرعاً

المطلب الأول: تعريف المصلحة في اللغة:

لا بد مـــن إيضاح المعنى اللغوي بـــشيءٍ مـــن التفصيل لأنه الأســـاس الذي يبنى عليه المعنى الاصطلاحي.

فالمصلحة: واحدة المصالح والصلاح ضد الفساد.[3]

---

[1] القرطبي , **الجامع لأحكام القرآن** , ج2 ص 58 .

ابن بدران , **المدخل الى مذهب الإمام أحمد** , ج1 ص 296 . الشوكاني , **ارشاد الفحول** , ج1 ص 411

[2] ابن القيم , **أعلام الموقعين عن رب العلمين** ، ج3 ص110- 126 .

[3] ابن منظور، **لسان العرب**، فصل الحاء باب الصاد ، ج2/ ص517 والرازي، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر، وفاته 666هـــ ، **مختار الصحاح**،كتاب الصاد ، ص154 ، مكتبة لبنان – بيروت –1995م ، تحقيق محمود خاطر.

والفيروز أبادي ، مجد الدين محمد بن يعقوب ، وفاته 817 ، **القاموس المحيط** ، باب الحاء فصل الصاد، ص209 ، دار الفكر ، ضبط وتوثيق يوسف الشيخ محمد البقاعي ، إشراف مكتب البحوث والدراسات، 1995م. وانظر الزبيدي، محـــب

وهي كالمنفعة وزنا ومعنى , فهي مصدر بمعنى الصلاح, كالمنفعة بمعنى النفع.[1]

ولذلك اشـــتقت لها صيغة المفعلة الدالة على اســـم المكان الذي يكثر فيه ما منه اشتقاقه، وهو هنا مكان مجازي،[2] وهو كون الشيء على هيئة كاملة ، بحسب ما يراد ذلك الشيء له, كالقلم يكون على هيئته الصالحة للكتابة , والسيف على هيئته الصالحة للضرب به.[3]

والذي يؤخذ من المعاجم ، أنها والمفسدة ضدان، فهي ما يترتب على الفعل ويبعث على الصلاح، ومنه سمي ما يتعاطاه الإنسان من الأعمال الباعثة على نفعه مصلحة, تسمية للسبب باسم المسبب, مجازاً مرسلاً.[4]

فالعلم والربح واللذة والراحة والصحة وغيرها كلها مصالح في ذاتها نافعة لأصحابها بأي طريق حصلت, كما أن الجهل والخسارة والمرض وغيرها مفاسد في ذاتها مضرة بأصحابها.[5]

وكل ما كان فيه نفع سواء كان بالجلب – أي جلب المصالح والمنافع – أو بالدفع – دفع وإبعاد المضار والمفاسد – فهو جدير بأن يسمى مصلحة.[6]

وعليه فالمصلحة تـــترد بين معنيين :

الأول حقيقي: أنها المنفعة حقيقة , من صلح يدل على خلاف الفساد.

الدين محمد مرتضى الحسيني الواسطي ، وفاته 1205هـ ، **تاج العروس من جواهر القاموس** ، بـــاب الحـــاء فصـــل الصاد، ج4/ ص 125 – 126 دار الفكر ، 1994م . والجوهري ، إسماعيل بن حماد ، وفاته 393هـ ، **الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية** ، باب الحاء فصل الصاد ، ج1ص 384 ، دار العلم للملايين – بيـــروت – ط3، 1984م تحقيـــق أحمد بن عبد الغفور عطار.

[1] البوطي ، محمد سعيد رمضان ، **ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية** ص37 ، دار الفكر دمشق ، ط 4، 2005م.

[2] ابن عاشور ، محمد الطاهر ، **مقاصد الشريعة الإسلامية** ، ص 203 ، دار النفائس ، تحقيق محمد الطاهر الميساوي.

[3] زيد ، مصطفى ، **المصلحة في التشريع الإسلامي** ، ص243 ، دار اليسر للطباعة والنشر – مصـــر – ط 3 ، 2006م عناية وتعليق د. محمد يسري .

[4] شلبي ، محمد مصطفى ، **تعليل الأحكام** ،ص 278 ، النهضة العربية – بيروت – 1981م .

[5] الزرقا ، مصطفى احمد ، **الاستصلاح والمصالح المرسلة** ، ص 40 ، دار القلم – دمشق – ط1، 1988م .

[6] البوطي ، **ضوابط المصلحة** ، ص 37 .

الثاني مجازي: إذ أنها واحدة المصالح والصلاح ضد الفساد.

وقبل الانتقال إلى المعنى الاصطلاحي أقول: إن هذا المعنى اللغوي للمصلحة قاصر, لا يصلح لبناء الأحكام الشرعية عليه.

وهذا لأن هذه المصلحة قد تتخلف في بعض الأحيان وَفقاً لتغير الأزمان والأماكن والأشخاص وقد تنقلب إلى مفسدة, وكذلك المفسدة.[1]

لذا يجب علينا, أن نحدد المصلحة تحديداً أدق, يجعلها تصلح لبناء الأحكام الشرعية عليها, وهذا ما سأحاوله في بيان حد المصلحة الاصطلاحي، بإذن الله.

المطلب الثاني: تعريف المصلحة في الاصطلاح:

عرفها الأصوليون تعريفات كثيرة, تتفق في تعبيرات بعضهم، وتختلف عند آخرين.

إلا أنني وقبل الشروع بذكر التعريفات والتعليق عليها, أقول إن بعض الأصوليين القدماء، وكثيراً من المحدثين قد خلطوا في تعريفهم للمصلحة, بين المصلحة بشكل عام التي جاء الشرع لتحقيقها, والمصلحة المرسلة التي وقع الخلاف بين أهل الأصول في حجيتها وبناء الأحكام الشرعية على أساسها. فإذا أراد أحدهم أن يعرف المصلحة بشكل عام, جاء بتعريف المصلحة المرسلة , وإذا أراد أن يعرف المصلحة المرسلة ذكر تعريف المصلحة بشكل عام.

ومثال ذلك: ما نقله الزركشي[2] في (البحر المحيط) وهو يُعرف المصلحة المرسلة عن الخوارزمي[3] فقال "والمراد بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع"[4].

---

[1] الزرقا ، **الاستصلاح والمصلحة المرسلة** ، ص40 .

[2] محمد بن بهادر بن عبد الله العلامة المصنف بدر الدين المصري الزركشي ، فقهياً أصولياً أديباً ، توفي سنة 794هـ . ابن قاضي شبهة ، أبو بكر بن أحمد بن محمد بن عمر ، وفاته 851هـ ، **طبقات الشافعية** ، ج3 ص167 ، ترجمة رقم 70 ، عالم الكتب – بيروت – ط1 1407هـ ، تحقيق د الحافظ عبد العليم خان .

[3] محمود بن محمد بن العباس بن رسلان ظهير الدين الخوارزمي العباسي ، فقهياً فاضلاً ، جمع الفقه والتصوف ولد بخوارزم ، من تصانيفه الكافي في أربعة أجزاء توفي سنة 567هـ . ابن قاضي شبهة ، **طبقات الشافعية** ج2 ص 19

[4] الزركشي ، بدر الدين محمد بن بهادر ، وفاته 794 ، **البحر المحيط في أصول الفقه** ، ج4 ص377

وهذا مما لا شك فيه، هو حد المصلحة بشكل عام، وليس حد المصلحة المرسلة.

أما عند المعاصرين فالأمثلة كثيرة لا يتسع المجال لحصرها, فلم يفرق بينهما في التعريف إلا قليل منهم.

وأظن أن هذا من أهم أسباب الخلاف في المسألة.

تعريفات المصلحة (بشكل عام):

ثمة تعريفات كثيرة للعلماء ، أذكر منها:

الأول: تعريف الغزالي للمصلحة:

يقول: "أما المصلحة فهـــي عبارة في الأصل عن جلب منفعة، أو دفع مضرة، ولسنا نعني به ذلك, فإن جلب المنفعة ودفع المضرة مقاصد الخلق، وصلاح الخلق في تحصيل مقاصدهم, لكنا نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع، ومقصود الشرع من الخلق خمسة، وهو: أن يحفظ عليهم دينهم, ونفسهم, وعقلهم, ونسلهم, ومالهم, فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة, وكل ما يُفوت هذه الأصول فهو مفسدة، ودفعها مصلحة، وإذا أطلقنا المعنى المخيل والمناسب في كتاب القياس أردنا به هذا الجنس"[1].

ونفهم من تعريف الغزالي أموراً:

1- أن المصلحة في الأصل – ويعني (بالأصل) العرف أو اللغة – جلب النفع ودفع الضرر وهذا يتفق مع معنى المصلحة لغة والمضرة نقيضين كان دفع المضرة مصلحة أيضاً.[2]

2- أن الغزالي لا يقصد بالمصلحة معناها العرفي وإنما يقصد بها جلب نفع أو دفع ضرر مقصود للشارع ، لا مطلق النفع أو الضر, ومعنى هذا أن الناس قد يعدون الأمر منفعة وهو في

---

[1] الغزالي أبو حامد ، **المستصفى** ، ص 174 .

[2] حسان ، حسين حامد ، **نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي** ، ص 6 ، مكتبة المتنبي – القاهرة – 1981م .

نظر الشارع مفسدة وبالعكس, وهي ليست في الحقيقة مصلحة، وإنما أهواء وشهوات، لأن الأمر لو عاد إلى الناس لتركوا المأمورات , ولفعلوا المحرمات بحجة المصلحة .

وهذا واضح في التشريعات الوضعية: فمثاله عند أهل الفترة أنهم كانوا يرون مصلحتهم في وأد البنات وحرمان الإناث من الميراث , وهو كثير في القوانين الوضعية مثل القانون الروماني والانجليزي والأمريكي[1] ومثاله : القانون الذي أقره مجلس العموم واللوردات الانجليزي , وهو يجعل عمل قوم لوط عملاً مشروعاً لا ضرر فيه على الفرد والمجتمع.[2]

فانظر عندما تتحكم الأهواء والشهوات في تحديد مصالح الإنسان ماذا يحدث ؟ تنحط به الإنسانية إلى أدنى من مستوى الحيوان قال الله تعالى: **{ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلاً }**[3].

ومنه أيضا ما نراه من تعامل بالربا في الدول العربية والإسلامية تحت حجة المصلحة في حفظ المال وتعامل السوق المالي وغيرها , وسأذكر جانباً من ذلك عند الحديث عن المصلحة الملغاة.

3- قرر الغزالي أن المصلحة بهذا التعريف ترادف المناسب أو المخيل في باب القياس, ومعنى هذا أن رجوع المصلحة إلى المقاصد الشرعية في الجملة شرط أساسي في اعتبارها مصلحة.[4]

4- ويفهم من تعريف الغزالي أن المصلحة في نظره هي مقصود الشرع , وهذه عبارته " لكنا نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع "[5].

ومع أنه يقيد المصلحة بالمقاصد الضرورية الخمسة ، إلا أنه يعتبرها مقصود الشرع, وليست هي السبب الذي يؤدي إلى مقصود الشرع , كما قال غيره , وسيأتي بيانه, بإذن الله .

---

(1) المرجع السابق.

(2) القرضاوي ، يوسف عبد الله ، **السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها** ، ص 86، مؤسسة الرسالة – بيروت– ط1 ، 2000م نقلاً عن **الأهرام** السنة 92 العدد 28918 في فبراير 1966 .

(3) الفرقان آية 44 .

(4) حسان ، **نظرية المصلحة** ، ص 8 .

(5) الغزالي ، **المستصفى** ، ص174 .

5- أن المصلحة لا تعتبر إلا إذا عادت إلى هذه المقاصد الخمسة, وكل مصلحة لا تعود إليها فهي مفسدة ,[1] وعبارته " فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة , وكل ما يُفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة "[2].

المآخذ على هذا التعريف :-

1) أنه اعتبر المصلحة في باب الضروريات الخمس فقط, وهذا تضييق وتحجيم لباب المصلحة, فأين ذهب باب الحاجيات والتحسينيات حسب تقسيمه نفسه للمصالح؟ فإن اعتبار باب الضروريات قد يكون من باب النص أو القياس, إذ لا فرق بين الضروريات والحاجيات والتحسينات, في إمكان دخولها ضمن مقاصد الشارع, فكما تكون الضروريات داخلة فيها فالحاجيات والتحسينيات كذلك.[3]

2) ومما أُخذ على هذا التعريف حصر الغزالي الضروريات في هذه الخمس , يقول الدكتور القرضاوي "وأرى أن هناك ضروريات أخرى راعتها الشريعة وقصدت إليها، ويمثل لها بالعرض، والعدل، والتكافل، ورعاية الحقوق، والحريات العامة وإقامة أمة وسط.[4]

وقد يجاب على ذلك: بأن هذه الزيادات على المصالح الخمس، تعود في الحقيقة إلى الخمس، فإن الناظر إليها يجدها في الجملة داخلة في الخمس، وقد تكون بعض هذه المصالح من الحاجيات، أو والتحسينيات فقد اعتبر الشيخ أبو زهرة الحرية الشخصية والدينية من الحاجيات لأن الحياة تثبت في حال فقدانها ، ولكن يكون الإنسان في ضيق.[5]

---

[1] حسان ، حسين حامد ، **فقه المصلحة وتطبيقاته المعاصرة** ، ص12 ، المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، البنك الإسلامي للتنمية . ط1 1993م .

[2] الغزالي ، المستصفى ، ص 174

[3] القرضاوي ، **السياسة الشرعية** ، ص 84 . و البوطي ،**ضوابط المصلحة** ص 404.

[4] القرضاوي ، **المرجع السابق الصفحة نفسها .**

[5] أبو زهرة ، محمد ، **أصول الفقه** ، ص372 ، دار الفكر العربي .

إلا أن الغزالي عندما اعتبر كل مصلحة لا تعود إلى المقاصد الضرورية الخمسة مفسدة، لم يكن موفقاً في ذلك، لأنه أخرج المصالح في باب الحاجيات والتحسينيات وسيتضح ذلك عند البحث في حجية المصالح المرسلة .

وبعد التعليق على تعريف الغزالي للمصلحة، الذي أورده في كتابه القيم (المستصفى) أرى أن أذكر تعريفه للمصلحة في كتابه (شفاء الغليل)، فقد ذكر التعريف مجرداً عما ذكره في المستصفى فقال "والمصلحة ترجع إلى جلب منفعة أو دفع مضرة"[1].

الثاني: تعريف الخوارزمي للمصلحة:

عرف الخُوارزمي المصلحة بأنها: "المحافظة على مقصود الشرع, بدفع المفاسد عن الخلق" نقله عنه الزركشي في البحر المحيط .[2] وهو بهذا التحديد، يوافق الغزالي في تعريفه إلا أنه لا يقيد المصلحة بالمقاصد الخمسة.

وقد أخذ عليه البعض – بالإضافة إلى ما أُخذ على الغزالي – أنه قيد التعريف بدفع المفاسد دون جلب المنافع, على اعتبار أن دفع المفاسد يعني جلب المصالح, وهذا لا يصح لأن جلب المصالح شيء ودفع المفاسد شيء آخر.[3]

وقد يجاب على ذلك: بأن دخول جلب المصالح في المحافظة على مقصود الشارع، يتبادر إلى الذهن لأول وهلة , ولعل هذا التبادر هو الذي دفع الخوارزمي إلى عدم ذكرها, فأراد أن: يقول إن دفع المفاسد يدخل كذلك في مقصود الشارع[4] لكنني أرى أن هذا تكلفاً في تبرير قول الخوارزمي فهو واضح لا يحتاج إلى تبيين لأن جلب المصلحة ودفع المفسدة شيئان لا شيء واحد والتصريح بأحدهما لا يغني عن التصريح بالآخر وإن تلازما.

---

[1] الغزالي ، أبو حامد ، **شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل** ، ص79 ، دار الكتب العلمية – بيروت – ط1 1999م .

[2] الزركشي ، **البحر المحيط** ، ج4 / 377 .

[3] حسان ، نظرية المصلحة ، ص 11– 12 . وفراج ، أحمد حسين ، **أصول الفقه الإسلامي وملحق به رسالة عن المصالح المرسلة** ، ص 426 ، دار الهدى – الإسكندرية – 2000م .

[4] فراج ، **أصول الفقه الإسلامي وملحق به رسالة في المصالح المرسلة** ، ص 426 .

وقد عرفها ابن قدامة قريبا من هذين التعريفين السابقين. فهو يرى أن: "المصلحة جلب المنفعة أو دفع المضرة"[1] ويؤخذ عليه ما أخذ عليهما.

الثالث: تعريف الطوفي للمصلحة: [2]

عرفها الطوفي بأنها: "السبب المؤدي إلى مقصود الشارع، عبادة أو عادة ثم هي تنقسم إلى ما يقصده الشارع لحقه، كالعبادات، والى ما يقصده لنفع المخلوقين، وانتظام أحوالهم كالعادات"[3].

وقد خالف الطوفي في تعريفه التعاريف السابقة حيث يفهم من تعريفه أمور:

1- أن المصلحة عند أهل العرف تطلق على كل سبب يؤدي إلى النفع وهذا هو المعنى اللغوي وهو الإطلاق المجازي للمصلحة , وقد رأينا الغزالي يعرف المصلحة في الأصل بهذا التعريف.

2- أن الطوفي يفرق بين مقاصد الخلق ومقاصد الشريعة كما فعل الغزالي .

3- وثمة فرق بين الغزالي والطوفي , إذ أن الغزالي عرف المصلحة على أنها بمعنى المناسب والمُخيل، وليس بمعنى الدليل الشرعي واشترط فيها شروطاً ، حتى تصلح دليلاً على الأحكام.

أما الطوفي فانه يعرف المصلحة كدليلٍ شرعي.[4]

ومما يؤخذ على تعريف الطوفي:

---

[1] ابن قدامة ، **روضة الناظر** ،ص 169 .

[2] ستأتي ترجمته عند الحديث عن حجية المصلحة المرسلة .

[3] الطوفي ، الربيع سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم ، وفاته 716هـ ، من كتابه في شرح الأربعين النووية، هذه الرسالة هي شرح حديث " لا ضرر ولا ضرار " حققها الدكتور مصطفى زيد وألحقها في رسالته المصلحة في التشريع الإسلامي ، **زيد ، ملحق المصلحة في التشريع الإسلامي** ، ص243 . قال الشيخ خلاف " كتب نجم الدين الطوفي شرحاً للأربعين النووية ولما وصل إلى الحديث الثاني والثلاثين " لا ضرر ولا ضرار" أسهب وأفاض في شرحه في بحث أصولي في أدلة الشرع ومنزلة رعاية المصلحة من هذه الأدلة ، جرد الشيخ جمال الدين القاسمي أحد علماء دمشق شرح هذا الحديث وطبعه رسالة خاصة ، نشرت مجلة المنار في المجلد التاسع عاشر الصادر في أكتوبر عام 1906م هذه الرسالة بحواشيها ، واختار الدكتور مصطفى زيد ، الطوفي ورسالته في المصالح موضوعاً لرسالته. نظر خلاف ، عبد الوهاب ، **مصادر التشريع فيما لا نص فيه**، ص 105 ، دار القلم – الكويت – ط6 ، 1414هـ – 1993م .

[4] حسان ، **نظرية المصلحة** ، ص 10 – 11

1- أنه اعتبر المصلحة هي السبب المؤدي إلى مقصود الشارع وليس مقصود الشارع بعينه.

2- أنه جعل المصلحة في هذا التعريف في باب العبادات والعادات ، ولم يقصرها على باب العادات والمعاملات , كما فعل هو نفسه عندما بحث حجية المصلحة ، كما سيأتي.

الرابع: تعريف الشاطبي للمصلحة:

عرفها أبو إسحق بقوله: ما فهم رعايته في حق الخلق من جلب المصالح ودرء المفاسد ، على وجه لا يستقل العقل بدركه على حال, فإذا لم يشهد الشرع باعتبار ذلك المعنى, بل يرده، كان مردوداً باتفاق المسلمين.[1]

تعريف الشاطبي حسن من وجهين:

الأول: شمل الشاطبي في تعريفه جلب المصلحة ودرء مفسدة , وشمل كذلك المصلحة بشكل عام والمصلحة كدليل شرعي.

الثاني: أنه ضبط إدراك المصلحة بالشرع, لا يستقل العقل بمعرفتها.

الخامس: تعريف العز بن عبد السلام للمصلحة:

يقول: "المصلحة لذة أو سببها أو فرحة أو سببها, والمفسدة ألم أو سببه أو غم أو سببه"[2].

وهذا التعريف مقصور على المصلحة بشكل عام, بدون ضوابط ولا قيود, ولم يبين من هو الذي يستطيع أن يحدد المصلحة, وهو كذلك يجمع بين المنفعة وسببها, فالكل في نظر سلطان العلماء مصلحة ومنفعة, وهذا حسن, إذا ضبط بضوابط محددةٍ, حتى لا ينفرط عقدها، لأن تعريف المصلحة يمهد لجعلها أساساً لبناء الأحكام الشرعية.

---

[1] الشاطبي ، إبراهيم بن موسى بن محمد ، **الاعتصام** ج1ص352 ، دار الرحمة ، ط1 ، 1988م تقديم محمد رشيد رضا.

[2] ابن عبد السلام ، عبد العزيز بن عبد السلام ، وفاته س 660هـ ، **القواعد الصغرى** ، ص 32، دار الفكر المعاصر – دمشق – ط1 س1416هـ ، تحقيق إياد خالد الطباع .

السادس: تعريف ابن عاشور للمصلحة:

حيث عرفها بأنها: "وصف للفعل يحصل به الصلاح, أي النفع منه دائماً أو غالباً, للجمهور أو للآحاد، فقولي دائماً يشير إلى المصلحة الخالصة والمطردة, وقولي (أو غالباً) يشير إلى المصلحة الراجحـــة فـــي غالب الأحـــوال, وقولي (للجمهور أو للآحاد) إشارة إلى أنها قسمان خاصة وعامة"[1]

ويفهم من هذا التعريف:

1- أنه عد المصلحة وصفاً في الفعل، يحصل به الصلاح أو النفع, ولم يعبر عنها بأنها الفعل المؤدي إلى جلب النفع أو أنها المحافظة على قصد الشارع، أو ما شابه ذلك من العبارات التي لا تعد هي المصلحة نفسها، وإنما هي أمور ملازمة لها أو أسباب تؤدي إليها.

2- بين أن المصلحة قد تكون مطردة وقد تتخلف.

3- بين أنها قد تكون عامة للجمهور أو خاصة للآحاد.[2]

أكتفي بهذا القدر من تعريفات السابقين التي أرى أنها تدور في دائرة واحدة وإن اختلفت في بعض العبارات.

أما العلماء المعاصرين فلهم تعريفات كثيرة للمصلحة[3] أذكر واحداً منها لأهميته:

تبين لي ومن خلال مراجعتي لكتب كثيرة تطرقت لهذا الباب أنه ثمة خلط عند الكثير من العلماء، بين تعريف المصلحة بشكل عام والمصلحة كدليل شرعي أو المصلحة المرسلة, كما أسلفت. وان بعض العلماء لم يأت على تعريف المصلحة ، وإنما اكتفى بسرد تعريفات العلماء.

---

[1] ابن عاشور ، **مقاصد الشريعة الإسلامية** ، ص 203- 204 .

[2] الطائي ، **الموازنة بين المصالح** ، ص 37 .

[3] مدكور ، محمد سلام ، **أصول الفقه** ، ص 96 ، دار الكتاب الحديث ، 2005م . التركي ، عبد الله بن عبد المحسن ، **أصول مذهب الإمام أحمد** ، ص459 ، مؤسسة الرسالة ، بيروت – ط4 1996م ، والقرضاوي، **السياسية الشرعية**، ص75 .

تعريف البوطي للمصلحة:

حيث قال: "المنفعة التي قصدها الشارع الحكيم لعباده, مـــن حفظ دينهم, ونفوســـهم, وعقولهم ونسلهم, وأموالهم, طبق ترتيب معين فيما بينها"[1].

وهنا نجد الدكتور البوطي – حفظه الله – يوافق الغزالي في أجزاء من تعريفه, وقد أحسن عندما اعتبر المصلحة هي مقصود الشارع , وليس السبب المؤدي إلى مقصود الشارع .

وقد أضاف قيداً وهو "وفق ترتيب معين " لبيان تفاوت المصالح الخمس.[2]

ويؤخذ عليه حَـــصرها في الضروريات، كما فعل الغزالي وغيره، فينتقد بما ينتقد به الغزالي.[3]

وقد أخذ بعض الفضلاء على تعريف البوطي, أنه يوافق الطوفي في تعريفه.[4]

وأظنه يريد أن يقول إن البوطي , الذي يخالف الطوفي بشدة في حجيتها يوافقه في التعريف, إلا أن هذا لا ضير فيه ، فكثير من العلماء السابقين واللاحقين قد وافقوا الطوفي في التعريف وخالفوه في الحجية وقد وجدته – حسين حامد – بعد أن علق على تعريف البوطي قال: "إن المصلحة التي تصلح أن تكون دليلا في نظرنا هي المصلحة الملائمة لجنس اعتبره الشارع في الجملة بغير دليل معين"[5].

ولا يخفى على أحد أن الدكتور حسين حامد قد خلط بين تعريف المصلحة بشكلها العام التي هي مقصود الشارع من تحقيق الأحكام وبين المصلحة التي تصلح لبناء الأحكام عليها.

---

[1] البوطي ، **ضوابط المصلحة** ، ص 37 .

[2] الباحسين ، يعقوب عبد الوهاب ، **رفع الحرج في الشريعة الإسلامية** ، ص 246 ، مكتبة الرشـــد – الريـــاض – ط4 س2001م .

[3] الطائي ، **الموازنة بين المصالح** ، ص 14 .

[4] انظر تعريف الطوفي ، في تعريف القدماء للمصلحة في الصفحات السابقة من هذا البحث ، ص 30 .

[5] حسان ، **نظرية المصلحة** ، ص 12 .

وهذا ما فرق به نفسه بين الطوفي والغزالي بقوله: "والنقطة الهامة التي يجب التنبيه عليها في هذا المقام هي أن الطوفي يعرف المصلحة كدليل شرعي, في حين أن الغزالي يعرف مطلق المصلحة الشرعية"[1].

التعريف المختار:

وإن الناظر إلى هذه التعريفات ليجد أنها أفادت أن المصلحة في اصطلاح الفقهاء والأصوليين تطلق بإطلاقات ثلاث:

الأول: مجازي, وهو السبب الموصل إلى النفع.

والثاني: وهو نفس المسبب الذي يترتب على الفعل من خير ومنفعة ويعبر عنه باللذة أو النفع أو الخير أو الحسنة.[2]

بعد هذا البيان لتعريف المصلحة عند العلماء القدماء والمحدثين أقول: إنه من المناسب أن نعرفها بما يلي: **ما يفهم من الشارع رعايته من المصالح الدينية والدنيوية, العامة والخاصة التي نَعرفها بالشرع والنظر, أو ما يفهم من الشرع درأه من المفاسد الدنيوية والأخروية, العامة والخاصة.**

وقصدت من هذا التعريف أن أثبت فيه أن لا مصلحة إلا ما دل عليها الشرع بعينها أو بالجملة, فخرج بذلك كل مصلحة لا يدل عليها الــشرع، ويــدل أيضاً على أن المصلحة عامة تشــمل الديــن والدنيا والخصوص والعمــوم، ولم أقتصر على المصالح وحدها إنما ذكرت دفع المفاسد معها.

المطلب الثالث: مُراعاة الشريعة الإسلامية للمصالح وأدلة ذلك:

إن الشريعة الإسلامية قد راعت مصالح العباد، وأولتها اهتماماً كبيراً.

---

[1] **المرجع السابق**، ص 14.

[2] حسان ، حسين حامد ، **فقه المصلحة وتطبيقاته المعاصرة** ، ص 14 .

فإذا نظرنا إلى الأحكام التي تضمنتها النصوص الشرعية ، نجد أن الشارع يهدف من خلالها إلى تحقيق مصالح الناس، ودفع المفاسد عنهم.[1]

فإذا استقرينا نصوص الشريعة استبان لنا أن المقصد العام من التشريع فيها هو حفظ نظام الأمة واستدامة صلاحه بصلاح المهيمن عليه، وهو نوع الإنسان، ويشمل صلاحه: صلاح عقله وعمله، وصلاح ما بين يديه، من موجودات العالم الذي يعيش فيه.[2]

فلا يَطلب منهم عملاً – في دينهم ودنياهم – إلا إذا كان فيه مصلحتهم ومنفعتهم، ولا ينهاهم عن شيء – في دينهم ودنياهم – إلا إذا رجحت مفسدته على مصلحته.

ولا خلاف بين فقهاء المسلمين أن الفقه في جملته أساسه مصالح الأمة.[3]

ولابن القيم في ذلك كلاماً رائعاً حيث قال: "إن الشريعة مبناها وأساسها على الحِكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها؛ فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث ، فليست من الشريعة وإن أدخلت فيها بالتأويل"[4].

ويقول الإمام الشاطبي: "إن التكاليف مشروعة لمصالح العباد، ومصالح العباد إما دنيوية وإما أخروية، أما الأخروية فراجعة إلى مآل المكلف في الآخرة ليكون من أهل النعيم لا من أهل الجحيم وأما الدنيوية فإن الأعمال إذا تأملتها مقدمات لنتائج المصالح"[5].

إن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معاً، واعتمدنا في ذلك على استقراء وتتبع الأحكام الشرعية فوجدنا أنها وضعت لمصالح العباد.[1]

---

[1] شلبي ، محمد ، **تعليل الأحكام** ، ص 279 .

[2] البرديسي ، محمد زكريا ، **أصول الفقه** ، ص325 ، دار الثقافة ، س 1983 .

[3] ابن عاشور، **مقاصد الشريعة** ، ص 200 . و الفاسي ، علال ، **مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها** ، ص 138، مكتبة الوحدة العربية – الدر البيضاء – .

[4] درار ، إدريس جمعة ، **الرأي وأثره في الفقه الإسلامي** ، ص 430 ، دار إحياء الكتب العربية – القاهرة .

[5] ابن القيم ، **اعلام الموقعين** ، ج3 ص11 .

وللعز ابن عبد السلام كلمات جميلة في هذا الباب، حيث يقول: "والشريعة كلها مصالح إما تدرأ مفاسد أو تجلب مصالح، فإذا سمعت الله تعالى يقول: **{يا أيها الدين آمنوا }** فتأمل وصيته بعد ندائه، فلا تجد إلا خيراً يحثك عليه، أو شراً يزجرك عنه، أو جمعاً بين الحث والزجر"[2].

فما من حكم شرعه الله سبحانه وتعالى إلا ليكون سبيلاً إلى تحقيق مصلحة أو دفع مضرة، علمها منا من علم، وجهلها من جهل، وليس جهلنا إياها دليلاً على عدمها، وعلى هذا شرعت جميع أحكام الشريعة سواء منها ما ثبت بالنص وما ثبت بالنص وما ثبت بالإجماع فكلها شرعت لعلل وأسباب روعي فيها تحقيق مصالح الناس.[3]

بل وإن اعتبار المصلحة وإنكار المفسدة ودفعها هو فعل العقول السليمة.[4]

واستدل العلماء على مراعاة الشريعة للمصالح بالكتاب واستقراء النصوص والإجماع:

أولاً: الكتاب:

تضمنت كثير من نصوص القرآن تعقيبات تؤكد رعاية شرع الله لمصالح الناس، وبمعنى آخر فقد علل الله بنفسه بعض الأحكام.[5]

فبعد أحكام الفطر في رمضان يجيء التعقيب القرآني فيقول تعالى: **{ يُرِيدُ ّ الله بِكُمُ الْيُسْرَ وَلاَ يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ }**[1].

---

[1] الشاطبي ، **الموافقات** ، ج4 ص 195 .

[2] المرجع السابق، ج2 ص6 .

[3] ابن عبد السلام ، عز الدين بن عبد العزيز ، **القواعد الكبرى الموسوم بـــ قواعد الأحكام في مصالح الأنـــام**، ص9 ، دار الكتب العلمية – بيروت – .

[4] الخفيف ، علي ، **أسباب اختلاف الفقهاء** ، ص 231 ، دار الفكر العربي – مدينة نصر – ، ط3 ، س1996

[5] جريشة ، علي محمد ، **المشروعية الإسلامية العليا** ، ص 163– 164 ، مكتبة وهبة – شارع الجمهورية بعابـــدين – ط1 س 1976م . والزحيلي ، وهبة ، **نظرية الضرورة الشرعية** ، ص 49– 52 ، مؤسسة الرسالة – بيروت – ط3 س 1982م .

وبعد أحكام القصاص يقول تعالى: {وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الأَلْبَابِ }[2].

هذه وأمثالها كثير في القرآن الكريم مما بين الله عليته بنفسه سبحانه وتعالى.

ثانياً: الإجماع:

استدل صاحب الإحكام: على أن الأحكام شرعت لمقاصد وحِكم بالإجماع فقال: "إن أئمة الفقه مجمعة على أن أحكام الله تعالى لا تخلو عن حكمة ومقصود"[3].

ثالثاً: الاستقراء:

كما قال الشاطبي: "واعتمدنا في ذلك على استقراء وتتبع الأحكام الشرعية فوجدنا أنها وضعت لمصالح العباد فإن الله تعالى يقول في بعثة الرسل: {رُّسُلاً مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلاَّ يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللّهُ عَزِيزاً حَكِيماً }[4]"[5].

قال الله تعالى: { وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ }[6]، فإن الأحكام مما جاء بها الرسول ρ فكانت رحمة للعالمين، فلو خلت الأحكام عن حكمة عائدة إلى العالمين ما كانت رحمة بل نقمة لكون التكليف بها محض تعب ونصب.

---

(1) البقرة آية 185.

(2) البقرة آية 179 .

(3) الآمدي ، علي بن محمد ، **الإحكام في أصول الأحكام** ، ج3/ ص316 .

(4)سورة النساء آية 165 .

(5) الشاطبي ، **الموافقات** ، ج2/ ص6 .

(6) سورة الأنبياء آية 107 .

وكذلك قوله الله تعالى: { وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ }[1].

وعلى هذا يتبين لنا أن الشريعة الإسلامية جاءت لتحقيق مصالح العباد، إلا أن فئة تخالف ذلك كالظاهرية حيث يرد ابن حزم على من يقول أن الله يفعل الأشياء لمصالح العباد فقال: "إن الله أكذبهم بقوله: {وَإِمَّا تُعْرِضَنَّ عَنْهُمُ ابْتِغَاء رَحْمَةٍ مِّن رَّبِّكَ تَرْجُوهَا فَقُل لَّهُمْ قَوْلاً مَّيْسُوراً }[2].

فيتساءل عن مصلحة الظالمين من إنزال الرسل ، فلا مصلحة لهم بل ما عليهم إلا أعظم الضرر وأشد المفسدة، بل إن الله ما أراد بالظالمين كفرعون وأبي جهل إلا الضرر والفساد في الدنيا والآخرة.[3]

ويفهم من كلام ابن حزم على ظاهره أن الله حكم على الظالمين بالظلم والفساد وحاسبهم عليه، والله منزه عن ذلك سبحانه وتعالى ، لذا نجد ابن حزم لم يوفق في الاستدلال في هذه المســألة.

ويتأول الدكتور البوطي، معارضة الظاهرية وغيرهم في هذه الحقيقة فيقول: "لعل حقيقة مذهبهم هو القول بأنه ليس للمجتهد ترتيب الأحكام الشرعية وفق المصالح، ذهاباً منهم إلى أنه لا تُدرك حقيقة المصلحة التي هي مناط الحكم ، وهو لا يستلزم القول بأن الشارع لم يرتب أحكامه وفق مصالح العباد.[4]

وتلك غاية محققة ثابتة في كل الأحكام الإسلامية، على أن تكون هذه المصلحة ليست مبنية على الهوى والتشهي وإنما تكون مصلحة حقيقية ثابتة تعم ولا تخص.[5]

---

[1] سورة الأعراف آية 156 .

[2] سورة الإسراء آية 28 .

[3] ابن حزم ، علي بن محمد الأندلسي ، وفاته س 456 هـــ ، **الإحكام في أصول الأحكام** ، ج8 / ص 583 ، دار الحديث – القاهرة – ط1 س 1404 هـــ .

[4] البوطي ، محمد سعيد ، **ضوابط المصلحة** ، ص85 الهامش .

[5] أبو زهرة ، محمد ، **أصول الفقه** ، ص 366 ، دار الفكر العربي .

وحقيقة موقف ابن حزم أنه ينكر تعليل الأحكام بالمصالح وغيرها إلا ما نص الشارع عليه لذلك هو ينكر القياس كما أسلفت عندما تحدثت حجية القياس في المبحث الأول من هذا الفصل.

فإن الشارع الحكيم قد راعى المصلحة الخاصة في كثير من المسائل، قد نأتي على بعضها في سياق البحث.

المبحث الثالث

خصائص المصلحة وأقسامها

المطلب الأول: خصائص المصلحة في الشريعة الإسلامية:

للمصلحة في نظر الشريعة الإسلامية خصائص يمكن إجمالها فيما يأتي:

1- مصدر المصلحة في الشريعة الإسلامية كتاب الله، وسنة رسوله، وليس الأهواء والشهوات يقول الشاطبي "المصالح المجتلبة شرعاً والمفاسد المستدفعة إنما تعتبر من حيث تقام الحياة الدنيا للآخرة، لا من حيث أهواء النفوس في جلب مصالحها العادية أو درء مفاسدها العادية"[1].

وفرق العز بن عبد السلام بين مصالح الدنيا والآخرة، في إدراك المصالح والمفاسد، فما تعلق بالدنيا من المصالح فيدرك بالعقل ، أما مصالح الآخرة فلا تعرف إلا بالنقل ، حيث قال: "معظم

---

[1] المعهد العالمي للفكر الإسلامي – هيرندن – فرجينيا – الولايات المتحدة ، ط1 س 1991م . وانظر الخياط، عبد العزيز ، **مقاصد الشريعة وأصول الفقه** ، ص 94- 95 ، مطابع الدستور التجارية على نفقة البنك الإسلامي الأردني .

مصالح الدنيا ومفاسدها معروفة بالعقل ، وكذلك معظم الشرائع ، إذ لا يخفى على عاقل قبل ورود الشرع أن تحصيل المصالح المحضة ودرء المفاسد المحضة عن نفس الإنسان وعن غيره محمود حسن ....."[1].

يقصد العز – والله أعلم – هنا بتحكيم العقل في حال عدم ورود الدليل الشرعي، على أن يكون ذلك عند من توفرت عندهم الفطر والعقول السليمة، لأن الأمر لو بقي على إطلاقه لانفرط عقد الشريعة ففي زماننا تلوثت كثير من العقول، وانتكست كثير من الفطر، فظهرت فتاوى ممن يدعون العلم في الأيام الأخيرة، بحجة تحقيق المصلحة، بناءً على فهم العقل، خالفوا فيها النصوص الشرعية الواضحة، بل خالفوا فيها المصلحة الحقيقية، مثل الفتوى التي أطلقها المدعو (جمال البنا) وهي جواز تقبيل الشباب والفتيات ، لبعضهم تحت ذريعة تفريغ الشهوة الجنسية المكبوتة عند الشباب لعدم القدرة على الزواج[2] على سبيل المثال لا الحصر .

وهذا والله عبث وسير على غير هدى قال الله تعالى: **{ فَإِن لَّمْ يَسْتَجِيبُوا لَكَ فَاعْلَمْ أَنَّمَا يَتَّبِعُونَ أَهْوَاءهُمْ وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ اتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ هُدًى مِّنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ }**[3].

فلا يصح أن يستقل العقل والخبرة بمعرفة المصالح، إذ لو صح لكانت الشريعة محكومة بخبرات الناس وأفكارهم وتجاربهم الشخصية ولما صح أن المصلحة فرع عن الدين فهي محكومة به ضبطاً بل متوقفة عليه وجوداً.[4]

ولا يعني ذلك إلغاء دور العقل بتاتاً ، وإنما يستطيع العقل أن يتعرف إلى المصلحة من نصوص الشريعة وقواعدها العامة بناءً على قواعد وأسس ، ومعرفة بالعلوم الشرعية.

---

[1] ابن عبد السلام ، **قواعد الأحكام في مصالح الأنام** ، ج1 / ص 4 .

[2] شبكة الإنترنت ، **موقع العربية – نت** – نقلاً عن قناة الساعة الفضائية .

[3] سورة القصص آية 50 .

[4] البوطي ، **ضوابط المصلحة** ، ص 79 .

وأما مصالح الآخرة فيقول العز: "وأما مصالح الآخرة ومفاسدها فلا تعرف إلا بالنقل"[1].

2- أن المصلحة في نظر الشرع لا تقتصر على مصالح الدنيا فقط وإنما تشمل مصالح الدنيا والآخرة.[2]

بناءً على ذلك فإنه لا يجوز للباحث أن يحكم على فعل بأنه مصلحة بناءً على ما له من الظواهر والآثار الدنيوية حتى يكون على بينة من آثاره الأخروية أيضاً، وذلك عن طريق النظر في نصوص الشريعة وحدها ، ولا خلاف بين المسلمين في هذا.[3]

3- المصلحة في الشريعة الإسلامية تجمع بين المصلحة المادية والمعنوية ، فهي تجمع بين مصالح الروح والجسد للإنسان.[4]

فالشريعة الإسلامية تتصف بالشمول في كل الجوانب، ومن ذلك الاهتمام بالروح والجسد معاً، فلم تغلب جانباً على آخرٍ، حافظت على مصالح الروح المعنوية كما حافظت على المصالح المادية، بل قد تكون بعض المصالح الروحية أعظم لذةً ومتعةً، لذلك تجدهم يتزهدون في الدنيا وملذاتها، ويقبلون على ملذات الروح ومتعها كما قال أحد الصالحين "لو علم الملوك وأبناء الملوك ما نحن فيه من النعيم والسرور لجالدونا عليه بالسيوف"[5].

4- مصلحة الدين أساس للمصالح الأخرى ومقدمة عليها ، فيجب التضحية بما سواها مما قد يعارضها من المصالح الأخرى إبقاءً لها وحفاظاً عليها.[6]

وهذا ما يظهر جلياً عند تعارض المصالح فتقدم مصلحة الدين على غيره، وفق ترتيب المصالح.

---

[1] ابن عبد السلام ، **قواعد الأحكام في مصالح الأنام** ، ج1ص 6 .

[2] الشاطبي ، **الموافقات** ، ج2 ص37، والعالم ، **المقاصد العامة للشريعة** ، ص 143 .

[3] البوطي ، **ضوابط المصلحة** ، ص61 .

[4] البوطي ، المرجع السابق ص 67 .

[5] البيهقي ، أحمد بن الحسين بن علي ، وفاته س 458 هـ ، **كتاب الزهد الكبير** ، رقم 80 ، ص 81 ، مؤسسة الكتب الثقافية – بيروت – ط3 ، تحقيق ، الشيخ عامر أحمد حيدر .

[6] البوطي ، محمد سعيد ، **ضوابط المصلحة** ، ص 71 .

المطلب الثاني: أقسام المصلحة من حيث اعتبارات مختلفة:

قسم العلماء المصلحة لاعتبارات مختلفة، ولا بد للباحث من معرفة هذه التقسيمات لا سيما عند تعارض المصالح والترجيح بينها، لذا سأتكلم في هذا المطلب عن هذه التقسيمات، حتى تكون توطئة للبحث في المصالح المرسلة، وأساساً في البحث عند تعارض المصالح، وسأثبت في بحثي تقسيمات أربع لأهميتها، وسأفرد للحديث عن المصلحة من حيث قوتها في ذاتها مطلباً مستقلاً، سأبين هذه التقسيمات في أربعة فروع هي:

الفرع الأول: أقسام المصلحة من حيث زمان حدوثها:

حيث قسمها العز بن عبد السلام بهذا الاعتبار إلى ثلاثة أقسام:[1]

الأول: المصالح الأخروية: وهي المصالح التي يمكن أن تتحقق للإنسان في الآخرة . قال العز: "وهي متوقعة الحصول إذ لا يعرف أحد بم يُختم له ، ولو عرف ذلك لم يَقْطعْ بالقبول ولو قَطَعَ بالقبول لم يَقْطعْ بحصول ثوابها ومصالحها لجواز ذهابها بالموازنة والمقاصة"[2].

وفي القواعد الصغرى يقول:[3] "ولا قطع بحصول مصالح الآخرة ومفاسدها إلا بعد الموت، ويستدل على ذلك بحديث رسول الله ρ **{ فإن الرجل يعمل بعمل أهل النار حتى لا يبقى بينه وبينها إلا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل الجنة فيدخل الجنة، وإن الرجل ليعمل بعمل أهل الجنة حتى ما**

---

(1) ابن عبد السلام ، عز الدين ، **قواعد الأحكام** ، ج1 ص36 – 37 .

(2) ابن عبد السلام ، **قواعد الأحكام** ، ج1ص36 .

(3) ابن عبد السلام ، **القواعد الصغرى** ، ج1ص 40 .

يكون بينه وبينها إلا ذراع ن فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل النار فيدخل النار}[1] متفق عليه .

ويبين العز مصالح الآخرة بقوله: "مصالح الآخرة ثواب الجنان ورضا الديان والنظر إليه والأنس بجواره والتلذذ بقربه وخطابه وتسليمه وتكليمه"[2].

الثاني: المصالح الدنيوية: وهي المصالح التي يمكن أن تتحقق للإنسان في الحياة الدنيا.

وقد قسمها العز قسمين:[3]

أحدهما : مصالح ناجزة الحصول ، ويقصد أنها تتحقق على الفور للإنسان كالمآكل والمشارب والملابس والمناكح والمساكن والمراكب ، وكذلك مصالح المعاملات الناجزة.

الثاني: مصالح متوقعة الحصول، أي ليست ناجزة على الفور كالقسم الأول، وإنما يتوقع تتحققها في المستقبل كتحصيل الأرباح والاتجار في مشاريع معينة ، قد تربح وقد تخسر.

القسم الثالث: ما يكون له مصلحتان أحدهما عاجلة والأخرى آجلة كالكفارات والعبادات المالية.

فإن مصالحها عاجلة وآجلة فمصالحها العاجلة ناجزة الحصول والآجلة متوقعة الحصول.[4]

ومن الجدير ذكره أن البوطي يرى أن المصالح كلها مجموعة في مصلحة الآخرة فيقول "ولكن لا أجد داعياً إلى إتباع سبيل هذا التقسيم في هذا المجال ، إذ الحقيقة أن جميع ما في الشريعة الإسلامية من عقائد وعبادات ومعاملات متكفل بتحقيق كل مصالح العباد بقسميها الدنيوي والأخروي" ثم يضيف " أنه لا ضرورة تدعو إلى تقسم عناصر الدين بين مصالح خاصة بالدنيا

---

[1] البخاري ، محمد بن إسماعيل ، وفاته س 256هـ ، **صحيح البخاري** ،كتاب الأنبياء ، باب خلق آدم ، رقم 3154 ، ج3 ص 1212 ، دار ابن كثير اليمامة – بيروت – ط3 س 1987م تحقيق ، مصطفى ديب البغا . وانظر مسلم ، ابن الحجاج النيسابوري ، وفاته س 261هـ ، **صحيح مسلم** ، كتاب القدر ، باب كيفية الخلق الآدمي ، رقم 2643 ، ج4ص2036 ، دار إحياء التراث العربي – بيروت – تحقيق ، محمد فؤاد عبد الباقي . واللفظ للبخاري .

[2] ابن عبد السلام ، **القواعد الصغرى** ، ج1ص 40 .

[3] ابن عبد السلام ، **قواعد الأحكام** ، ج1 ص 37 .

[4] ابن عبد السلام ، **قواعد الأحكام** ، ج1 ص 37

وأخرى خاصة بالآخرة ، بل الأولى أن نقول ، إن مجموع الشريعة الإسلامية بعناصرها الثلاث – العقيدة والعبادات والمعاملات – متكفل بمجموع مصالح الدارين"[1].

إلا أنني أرى أن هذا التقسيم لا بأس به، ولا يعني قولنا إن هذه مصالح دنيوية أنها لا ارتباط لها بالآخرة، لكن من باب تقسيم الأشياء وضبطها بدقة، إضافة إلى أن هذا التقسيم لا يضر في مصلحة الآخرة ولا الدنيا.

وإن مصالح الدنيا وجدت لأجل الآخرة كما علمنا ، فلا مشكلة في هذا التقسيم .

الفرع الثاني: أقسام المصلحة من حيث ثبوتها :

أقسامها بهذا الاعتبار ثلاثة: قطعية و ظنية ووهمية:

وفيما يلي بيان لهذه الأقسام:

أولاً: المصلحة القطعية: وهي: التي دلت عليها أدلة من قبيل النص الذي لا يحتمل التأويل، نحو قول الله تعالى: **{ وَلله عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً}**[2]، فالمصلحة هنا ثبتت بالنص وهي تعليق الحج على الاستطاعة.

والمصلحة القطعية تثبت بعدة طرق:[3]

أولها: النص، كما في المثال السابق .

ثانيها: ما تضافرت الأدلة الكثيرة عليه مما مستنده استقراء الشريعة مثل الكليات الضرورية.

---

[1] البوطي ، **ضوابط المصلحة** ، ص 96- 99 .

[2] سورة آل عمران آية 97 .

[3] ابن عاشور ، محمد الطاهر ، **مقاصد الشريعة** ، ص 229 .

فإن استقراء نصوص الشريعة دل على مراعاتها للمصلحة، كما بين الشاطبي.[1]

وثالثها: بطريق العقل، فما دل العقل على أن في تحصيله صلاحاً عظيماً أو أن في حصول ضده ضراً عظيماً على الأمة ، مثل قتال مانعي الزكاة في زمن أبي بكر.

ثانياً: المصلحة الظنية: وهي التي من المتوقع حصولها في زمن معين، أو على حد تعبير ابن عاشور: ما اقتضى العقل ظنه، مثل اتخاذ كلاب الحراسة في الدور في الحضر في زمن الخوف.[2]

ثالثاً: المصلحة الوهمية: فهي التي يُتَخيل فيها صلاحٌ وخيرٌ وهو عند التأمل ضر.[3]

وذلك لسببين: إما لخفاء ضره مثل تناول المخدرات فإن الحاصل بها لمتناوليها ملائم لنفوسهم وليس بصلاح لهم.

وإما لكون الصلاح مغموراً بفسادٍ كما وضحه القرآن الكريم في قول الله تعالى: **{يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا }**[4].

الفرع الثالث: أقسام المصلحة من حيث شمولها:

تُقسم المصلحة بهذا الاعتبار إلى ثلاثة أقسام، عامة وخاصة، وثالثها ما يخص غالب الناس.

يقول الغزالي: "وتنقسم – المصلحة – قسمة أخرى بالإضافة إلى مراتبها في الوضوح والخفاء، فمنها ما يتعلق بمصلحة عامة في حق الخلق كافة ومنها ما يتعلق بمصلحة الأغلب، ومنها ما يتعلق بمصلحة شخص معين في واقعة نادرة"[1].

---

[1] انظر الشاطبي ، **الموافقات** ، ج2 ص 6

[2] ابن عاشور ، **مقاصد الشريعة** ، ص 229.

[3] المرجع السابق ، ص 230 .

[4] سورة البقرة آية 219 .

وقد بين الدكتور حسين حامد في كتابه – نظرية المصلحة – أن الغزالي هو الذي صرح بهذا التقسيم دون غيره.[2]

وقد ذكرها الشاطبي في باب تعارض المصالح فقال: "قاعدة تقديم المصلحة العامة على المصلحة الخاصة"[3].

بل مثل لها الشاطبي: بالعالم والسلطان العدل والمجاهد يعتزلون الناس خوفاً من الرياء، وطلب الدنيا أو حَمْدُ الناس وكان هذا الترك مؤدياً إلى الإخلال بالمصلحة العامة فالقول هنا بتقديم المصلحة العامة على الخاصة.[4]

1- المصلحة العامة (الكلية): وهي ما فيه صلاحُ عموم الأمة.[5]

ويمكن أن يُمثل لها ، بحفظ الدين من الزوال ، بالحفاظ على كتاب الله تعالى، وسنة رسوله ρ ونشر سيرة الرسول ρ وشمائله، وحماية مقدسات المسلمين، والحفاظ على كرامة الأمة بدفع أي عدوان عليها، وغيرها من الأمثلة.

2- المصلحة الخاصة بأغلب الناس: وهي التي: تعود على الجماعات العظيمة فهي الضروريات والحاجيات والتحسينيات المتعلقة بالأمصار والقبائل والأقطار على حسب مبلغ حاجاتها ، ويمثل لها بالاتفاقيات التجارية بين قطر وآخر.[6]

ويفهم من كلام ابن عاشور أن المصلحة قد تختلف من قطر إلى آخر ومن قبيلة إلى أخرى، وفق حاجاتها وطبيعتها، وهذا نظر سديد وفهم دقيق لمعاني ومقاصد الشريعة.

وهذه مصلحة تتعلق بالزمان والمكان، وأكثر عدداً من المصالح العامة.[1]

---

(1) الغزالي ، **شفاء الغليل** ، ص 101- 102 .
(2) حسان ، **نظرية المصلحة** ، ص 33 .
(3) الشاطبي ، **الموافقات** ، ج2 / ص 370 .
(4) الشاطبي ، **المرجع السابق** ، ج2 / ص 371 بتصرف .
(5) ابن عاشور ، **مقاصد الشريعة** ، ص 228 – 229 .
(6) ابن عاشور ، **المرجع السابق** ، ص 228 – 229 .

ويمثل لها أيضاً بتضمين الصناع ما يتلف في أيديهم من السلع.[2]

3- المصلحة الخاصة (الجزئية): وهي مصلحة الفرد أو الأفراد القليلين.[3]

وتختلف باختلاف أحوال الناس في الزمان والمكان، وهي أكثر عدداً من غيرها من المصالح لتفاوت الناس.

ويمكن أن يمثل لها، بالمصلحة القاضية بفسخ نكاح زوجة المفقود، وانقضاء عدة من تباعدت حيضتها بالأشهر.[4]

ومثل حفظ المال من السرف بالحَجر على السفيه مدة سفهه، فذلك نفع لصاحب المال ليجده عند رشده.[5]

الفرع الرابع: أقسام المصلحة من حيث اعتبار الشرع لها:

قسم الأصوليون المصلحة بهذا الاعتبار: إلى مصلحة معتبرة شرعاً ومصلحة ملغاة ومصلحة مرسلة.[6]

1- القسم الأول: ما شهد الشرع له بالاعتبار: وهو ما ورد الدليل الشرعي باعتباره.

قال الغزالي: "ويرجع حاصلها إلى القياس وهو اقتباس الحكم من معقول النص والإجماع"[7].

---

[1] الهلالي ، سعد الدين ، **المهارة الأصولية وأثرها في النضج والتجديد الفقهي** ، ص 166 ، مجلس النشر العلمي ، لجنة التأليف والتعريب والنشر ، س 2004م .

[2] إمام ، محمد كمال الدين ، **أصول الفقه الإسلامي** ، ص 202 ،،

[3] ابن عاشور ، **مقاصد الشريعة** ، ص 229 .

[4] الهلالي ، **المهارة الأصولية** ، ص 166 .

[5] ابن عاشور ، **مقاصد الشريعة** ، ص 204 .

[6] الغزالي ، **المستصفى** ،ص 173 – 174 . والرازي ، **المحصول في علم الأصول** ، ج6 ص 219- 221. و ابن قدامة ، **روضة الناظر** ، ص 169 . و الشوكاني ، **إرشاد الفحول** ، ج1 ص 369 – 370 .

[7] الغزالي ، **المستصفى** ، ص 174 .

وهذا القسم يدخل في باب القياس لأن الشرط في القياس، أن يوجد الأصل الذي يعتبر الشارع فيه عين المصلحة أو جنسها، وهذا الشرط يتحقق هنا لأن الشرع يشهد لعين المصلحة أو جنسها في المصلحة المعتبرة.[1]

وهذا القسم من المصلحة حجة لا خلاف فيه عند القائلين بحجية القياس.[2]

2- القسم الثاني : ما شهد الشرع ببطلانه: أي المصلحة التي ورد دليل شرعي بعينه يلغيها.

وقد مثل لها الغزالي: بقول بعض العلماء لبعض الملوك – لمن جامع في نهار رمضان – إن عليك صوم شهرين متتابعين، فلما أنكر عليه – حيث لم يأمره بإعتاق رقبة مع اتساع ماله – قال "لو أمرته بذلك لسهل عليه، واستحقر إعتاق رقبة في جنب قضاء شهوة، فكانت المصلحة في إيجاب الصوم، لينزجر به" قال الغزالي معلقاً على هذه الفتوى: "فهذا قول باطل، ومخالف لنص الكتاب بالمصلحة، وفتح هذا الباب يؤدي إلى تغيير جميع حدود الشرائع ونصوصها، بسبب تغير الأحوال، ثم إذا عرف ذلك من صنيع العلماء، لم تحصل الثقة للملوك بفتواهم، وظنوا أن كل ما يفتون به، فهو تحريف من جهتهم بالرأي"[3].

وقد ذكر الشاطبي في كتاب الاعتصام، أن ابن بشكوال[4] نسب مثل هذه الفتوى ليحيى بن يحيى فقد أفتى بها عبد الرحمن بن الحكم، وعلل فتواه بقوله: "لو فتحنا له هذا الباب سهل عليه أن يطأ كل يوم ويعتق رقبة ، ولكن حملته على أصعب الأمور لئلا يعود.

قال الشاطبي إن صح هذا عن يحيى بن يحيى رحمه الله، وكان كلامه على ظاهره، كان مخالفاً للإجماع.[1]

---

[1] حسان ، **نظرية المصلحة** ، ص 15 – 16 .

[2] الشاطبي ، **الاعتصام** ، ج1ص 352 . وانظر الغزالي ، **المستصفى** ، ص 174 . وانظر شعبان ، زكي الدين، **أصول الفقه الإسلامي** ، ص 131- 132، دون ذكر الناشر أو الطبعة . وانظر الفاسي ، **مقاصد الشريعة الإسلامية** ، ص139.

[3] الغزالي ، **المستصفى** ، ص 174 .

[4] الإمام العالم محدث الأندلس ، أبو القاسم ، خلف بن عبد الملك بن مسعود بن موسى بن بشكوال الأنصاري الأندلسي. القرطبي، صاحب تاريخ الأندلسي ، توفي سنة 578هـ ، ودفن في قرطبة . الذهبي ، **أعلام النبلاء** ، ج21 ص139-143

وقد اتفق العلماء على أن هذه المصالح لا يصح التعليل بها أو ابتناء الأحكام عليها.[2]

ويمكن أن يُمثل للمصلحة الملغاة أيضاً بالقول: بأن المصلحة تقتضي المساواة في الميراث بين البنت والابن، لتساويهما في درجة القرابة من المورث، وهذه مصلحة شهد الشرع ببطلانها، وذلك لوجود النص على أن للذكر مثل حظ الأنثيين،[3] قال الله تعالى: **{يُـوصِيكُمُ اللهُ فِـي أَوْلاَدِكُمْ لِـلـذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنـثَيَيْنِ}**[4].

ومن هذه المصالح الملغاة مصلحة الزوجة في أن تكون مساوية للزوج في ملكية الطلاق أو سلب حقه في تعدد الزوجات أو مصلحة المرابي في زيادة ثروته بالربا ، وغيرها.[5]

ومثل دعوى خلع الحجاب وأنه ليس من الشرع، ومثل دعوى جواز إمامة المرأة للرجال.

وبعضهم يريد أن ينقض الحدود التي قدرها الله سبحانه فيدعي أن قطع يد السارق لا يناسب واقعنا اليوم وإنما يناسب حال البداوة والصحاري، لعدم وجود السجون والجدران، أما وقد وجدت اليوم فلا حاجة إذاً لقطع يد السارق.[6]

أمثلة المصلحة الملغاة في عصرنا لا نستطيع حصرها لكنني أحببت أن أقف عند هذه الدعوى ألا وهي جواز تقبيل الشباب للفتيات في الأماكن العامة، بحجة تحقيق مصلحة كسر الشهوة ، عند الشباب المحروم من الزواج.

أقف عندها لأرد عليها، لما لها من خطر عظيم، على الفرد والمجتمع، ولا يخفى على أحد من عامة الناس في هذه الأمة، فضلاً عن أهل العلم فيها، أن هذا الأمر قد خالف النصوص

---

[1] الشاطبي ، **الاعتصام** ، ج1 / ص 353 .

[2] إمام ، **أصول الفقه** ، ص 200 .

[3] حسان ، **نظرية المصلحة** ، ص 16 .

[4] سورة النساء ، آية 11 .

[5] حسب الله ، علي ، **أصول التشريع الإسلامي** ، ص 141، دار المعارف بمصر ، ط3 س 1964م .

[6] الصلاحات ، سامي محمد ، **القطع والظن في الفكر الأصولي** ، ص 414 ، مكتبة الفلاح ، الكويت ، ط1 س2003م .

الصريحة مخالفة واضحة فإن الله تعالى عندما قال: **{وَلاَ تَقْرَبُواْ الزِّنَى إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاء سَبِيلاً}**[1].

ينهانا الله في هذه الآية عن الاقتراب من الزنا، فما هو معنى ذلك ؟

يقول صاحب كتاب الظلال: "والقرآن يحذر من مجرد مقاربة الزنا، وهي مبالغة في التحرز، لأن الزنا تدفع إليه شهوة عنيفة، فالتحرز من المقاربة أضمن، فعند المقاربة من أسبابه لا يكون هناك ضمان، ومن ثم يأخذ الإسلام الطريق على أسبابه الدافعة، توقياً للوقوع فيه، فيكره الاختلاط ويحرم والخلوة وينهى عن التبرج ويكره الحواجز التي تمنع من الزواج كالمغالاة في المهور، وغيرها من الإحكام التي شرعها الإسلام لحماية المجتمع المسلم من التردي والانحلال.[2]

وإذا لم تكن القـُبلة من مقدمات الزنا وأسبابه فما هي مقدماته وهي رسول الزوج إلى زوجته قبل الوقاع، قال ابن قدامة:[3] "ويستحب أن يلاعب – الرجل – امرأته قبل الجماع لتنهض شهوتها من لذة الجماع مثل ما ناله، وقد روي عن عمر بن عبد العزيز عن النبي ρ أنه قال: **{لا تواقعها إلا وقد أتاها من الشهوة مثل ما أتاك لا تسبقها بالفراغ، قلت وذلك إلي قال نعم، إنك تقبلها وتغمزها وتلمزها ...}**[4].

وفي هذا دليل قاطع على أن القبلة وما شابهها هي طريق لإثارة الشهوة لا لتخفيفها.

فهذا الزعم حقيقة لا يراعي مصلحة الشباب ويخفف عنهم، وإنما يوقد في داخلهم ناراً تتلظى، ويؤجج في داخلهم بركاناً لا بد له أن ينفجر في أية لحظة ، فلا يجد له إلا طريق الحرام، فأين مصلحة الشباب في ذلك؟!

---

[1] سورة الإسراء ، آية 32

[2] قطب ، سيد ، **في ظلال القرآن** ، ج4 / ص 2224 ، دار الشروق– بيروت – ط8 س1979م .

[3] ابن قدامة ، **المغني** ، ج7 ص 228 ، دار الفكر – بيروت – ط1 ، 1405هـ ،

[4] لم أجده

ومما يثير التساؤل، لماذا كانت الإباحة في الأماكن العامة؟ أليس في ذلك حب لإشاعة الفاحشة ونشر لها، الأمر الذي حذر منه الله تعالى وتوعد فاعليه بالعذاب الأليم في الدنيا والآخرة فقد قال الله تعالى: **{ إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَن تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ ۚ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ }**[1].

وإنا نعلم أن الرسول صلى الله عليه وسلم قد حث الشباب على الزواج وأمر من لا يستطيع الزواج بالصيام ، فقال: **{ يا معشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوج ومن لم يستطع فعليه بالصوم فإنه له وجاء }**[2].

فعلاج الرسول صلى الله عليه وسلم لمشكلة الشباب هي الصيام في حال عدم القدرة على الزواج، لا بالقبلات في الطرقات.

وهذه الأفكار ليست من أخلاقنا ولا من عاداتنا وإنما هي مستوردة بزخرفة خاصة لعلها تُجمل القبيح الذي يلفظه مجتمعنا المسلم، ويرفضه كل صاحب عفة وخلق.

وهذا على سبيل التمثيل لا الحصر، فهذه الفتاوى التي سندها المصلحة التي شهد الشرع ببطلانها، كثيرة.

---

[1] سورة النور ، آية 19 .

[2] مسلم ، بن الحجاج النيسابوري ، **صحيح مسلم** ، كتاب النكاح ، باب استحباب النكاح لمن تاقت نفسه إليه ، رقم 1400، ج2 / ص 1018

القسم الثالث: ما لم يشهد له أصل معين بالبطلان ولا بالاعتبار.[1]

وهو: ما سكتت عنه الشواهد الخاصة ، فلم تشهد له باعتباره و بإلغائه.[2]

قال الشاطبي وهذا على وجهين:

أحدهما: أن يرد نص على وفق ذلك المعنى، كتعليل منع القتل للميراث، فالمعاملة بنقيض المقصود تقدير إن لم يرد على نص وفقه، فإن هذه العلة لا عهد بها في تصرفات الشرع بالفرض ولا بملائمها بحيث يوجد لها جنس معتبر، فلا يصح التعليل بها، ولا بناء الحكم عليها باتفاق، ومثل هذا من القائل به فلا يمكن قبوله.[3]

يقصد الشاطبي أن هذا التعليل – يعني محاسبة الفاعل بنقيض مقصوده – لم يعهده الشرع لذلك لا يجوز التعليل به إلا بدليل من الشرع.

الثاني: أن يلاءم تصرفات الشرع، وهو أن يوجد لذلك المعنى جنس اعتبره الشارع في الجملة بغير دليل معين، وهو الاستدلال المرسل، المسمى بالمصالح المرسلة.[4]

وهذا الذي سأتحدث عنه، في المبحث القادم إن شاء الله .

هذا وقد عارض الدكتور مصطفى شلبي – خلافاً لجمهور الأصوليين، هذا التقسيم إلى مصلحة معتبرة وملغاة ومرسلة، في رسالته – تعليل الأحكام – فقال: "هذا التقسيم – تقسيمها إلى ثلاثة أقسام – في ذاته حاصر، ولكن يؤخذ عليه، تسميتهم القسم الثاني بالملغاة، لأن مجرد مخالفة المصلحة لمقتضى نص خاص لا يلغيها بالاتفاق، بل الخلاف ماض فيه، فمن العلماء من يعتبرها في أبواب المعاملات إذا كانت راجحة ، ومنهم من يلغيها مطلقاً.

---

[1] الغزالي، **المستصفى**، ص 174 .

[2] الشاطبي ، **الاعتصام** ، ج1 / ص 354 .

[3] الشاطبي ، **المرجع السابق** ، ج1 ص 351 .

[4] شلبي ، محمد مصطفى ، **تعليل الأحكام** ، ص 281 .

ثم يقول: فإذا أردنا أن نقسمها تقسيماً يتفق وجميع الآراء، نقول: المصلحة إما أن تكون منصوصاً أو مجمعاً عليها بخصوصها، أو لا، والثانية إما أن تكون معارضة لنص أو إجماع، أو لا، والأولى تسمى مصلحة معتبرة ، والثالثة تسمى مرسلة، والثانية لا تسمى بهذا ولا ذاك، بل تسمى معارضة لدليل شرعي آخر، وأما إلغاؤها أو عدم إلغائها فشيء آخر، يختلف باختلاف المذاهب، أو باختلاف نوع الدليل المقابل لها، واختلاف الأسماء لا يعنينا ما دام المعنى صحيحاً.[1]

والذي دفع الدكتور شلبي إلى مخالفة الجمهور في هذا التقسيم، أنه يرى أن المصلحة دليل شرعي مستقل كبقية الأدلة.[2]

حيث يقول: لأن المصلحة إذا ثبت كونها دليلاً شرعياً في الجملة، كانت كباقي الأدلة الأخرى، في أن مجرد المعارضة لا يسوغ تسمية الدليل بالملغي، وإلا لوُسم كل من الدليلين المتعارضين بالإلغاء.[3] إلا أنه اعتبر هذا التقسيم صحيحاً في مجال العبادات وما شابهها من المقدرات، وقال عن المصلحة في هذا المجال ملغاة.[4]

وأرى أن الدكتور ناقض نفسه، ففي وجهة نظره، أن مجرد تعارض الدليلين لا يلغي أحدهما، ونجده هنا في مجال العبادات قد ألغى المصلحة التي يرى أنها دليل مستقل، وهذا تناقض.

مع أن الذين قرروا أن المصلحة التي تعارض النص مصلحة ملغاة قصدوا بالنص معناه الخاص وهو، لا يحتمل التأويل.[5]

---

[1] حسان ، حسين حامد ، **نظرية المصلحة** ، ص 21 .

[2] شلبي ، المرجع السابق ، ص 282 .

[3] المرجع السابق ، ص 282 .

[4] حسان ، **نظرية المصلحة** ، ص 21 .

[5] شلبي ، محمد مصطفى ، **أصول الفقه الإسلامي** ، ص 285 – 288 ، دار النهضة العربية – بيروت – .

وإن هذا الرأي من شلبي يؤدي إلى نسف أحكام الدين المتعلقة بالمعاملات والعادات كلها، ويفتح الباب لكل إنسان أن يحكم برفض النص معللاً ذلك بالمصلحة. مع أنه قد ذكر الأقسام الثلاثة في كتابه أصول الفقه الإسلامي.[1]

وأظن أن الدكتور شلبي قد تأثر في قوله هذا – في المصلحة – برأي الطوفي، الذي قال بهذا القول من قبل، فلم يُعمِـل المصلحة في مجال العبادات، وأعملها في المعاملات، فيقول "ونحن نرجح رعاية المصلحة في العادات، والمعاملات ونحوها، لأن رعايتها في ذلك هي قطب مقصود الشرع منها، بخلاف العبادات، فإنها حق الشرع، ولا يعرف كيفية إيقاعها إلا من جهتها نصاً أو إجماعاً.[2]

ويَعتبر الطوفي المصلحة هي أقوى الأدلة، فيقول: وهذه الأدلة أقواها النص والإجماع ثم هما إما أن يوافقا رعاية المصلحة أو يخالفاها فإن وافقاها فبها ونعمت وإن خالفاها وجب تقديم رعاية المصلحة عليها بطرق التخصيص والبيان لها لا بطريق الافتئات عليهما والتعطيل لهما كما تُقدم السنة على القرآن.[3]

وسنأتي على رأي الطوفي هذا بالتفصيل عند البحث في حجية المصالح المرسلة.

المطلب الثالث: أنواع المصالح من حيث قوتها في ذاتها:

الفرع الأول: المصلحة الضرورية :

وهي المصالح التي لابد منها لاستقامة حياة الناس – في الدين والدنيا – وعدم فواتها.

---

[1] الطوفي ، في شرح الأربعين النووية ، شرح حديث " لا ضرر ولا ضرار " ، أنظر ، **ملحق رسالة مصطفى زيـد ، المصلحة في التشريع الإسلامي** ، ص 244 – 245 .

[2] الطوفي، في شرح الأربعين النووية، ص 241 .

[3] الشاطبي ، **الموافقات** ، ج2 / ص 8 .

يقول الشاطبي في تعريفها: "فمعناها أنها لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا بحيث إذا فقدت، لم تجر مصالح الدنيا على استقامة، بل على فساد وتهارج وفوت حياة، وفي الآخرة فوت النجاة والنعيم والرجوع بالخسران المبين"[1].

ويعرفها الطاهر بن عاشور بقوله: "هي التي تكون الأمة بمجموعها وآحادها في ضرورة إلى تحصيلها، بحيث لا يستقيم النظام باختلالها، فإذا انخرمت تؤول حالة الأمة إلى فساد وتلاش، وأضاف: ولست أعني باختلال نظام الأمة، هلاكها واضمحلالها، ولكني أعني به، أن تصير أحوال الأمة شبيهة بأحوال الأنعام بحيث لا تكون على الحالة التي أرادها الشارع منها، وقد يفضي بعض الاختلال إلى الاضمحلال الآجل بتفاني بعضها ببعض، أو بتسلط العدو عليها إذا كانت بمرصد من الأمم المعادية لها أو الطامعة في الاستيلاء عليها.[2]

والضروريات خمس، حفظ الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال، وقد زاد تاج الدين السبكي في جمع الجوامع وغيره، سادساً، وهو العرض.[3]

وعدُّ العرض من الضروريات ليس بصحيح ، والصحيح أنه من قبيل الحاجي.[4]

وقد زاد بعض المعاصرين – القرضاوي – على هذه الضروريات، مثل: الأمن والحريات وإقامة العدل، وغيرها.[5]

وقد دل الاستقراء لنصوص الشريعة على اعتبار هذه المصالح.[6]

وتجب المحافظة على هذه المقاصد من ناحية الوجود والعدم، بتشريع الأحكام التي توجدها وتحافظ عليها ، والأحكام التي تدفع عنها التفويت والخلل والفساد.

---

[1] ابن عاشور ، **مقاصد الشريعة** ، ص 219 .

[2] الزركشي ، **البحر المحيط** ، ج 4 ص 189 . والزركشي ، **تشنيف المسامع بجمع الجوامع لتاج الدين السُبكي** ، ج2 / ص 85 ، دار الكتب العلمية – بيروت – ط1 س 2000م ، تحقيق أبي عمرو الحسيني بن عمر بن عبد الرحيم .

[3] ابن عاشور ، **مقاصد الشريعة** ، ص 223 .

[4] القرضاوي ، **السياسة الشرعية** ، ص 84 .

[5] الشاطبي ، **الموافقات** ، ج2 / ص52 .

[6] المرجع السابق ، ج2 / ص 8 .

والحفظ لها يكون بأمرين، كما بين الشاطبي:

أحدهما: ما يقيم أركانها ويثبت قواعدها ، وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب الوجود.

الثاني: ما يدرأ عنها الاختلال الواقع أو المتوقع، وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب العدم.[1]

وحفظها يكون لآحاد الأمة ، ولعموم الأمة بالأولى.[2]

ويمكن أن نمثل لمحافظة الشرع لهذه المقاصد الخمسة بما يلي:

أما الدين: فيحافظ الشرع عليه بجملة من الأحكام، منها: قتل الكافر المضل وعقوبة المبتدع الداعي إلى بدعته وعقوبة المرتد ، وحفظ الدين معناه حفظ دين كل أحدٍ من المسلمين أن يدخل عليه ما يفسد اعتقاده، وبالنسبة للأمة بدفع كل ما من شأنه أن ينقض أصول الدين.

وأما النفس: فقد حافظ الشرع عليها بتشريع القصاص، وحفظ الأرواح من التلف أفراداً وجماعات، ويقول الطاهر بن عاشور: "إن حفظ النفس بالقصاص، هو أضعف أنواع حفظ النفوس، لأنه تدارك بعضِ الفوات، بل الحفظ أهمه حفظها عن التلف قبل وقوعه، مثل مقاومة الأمراض السارية، ويضيف: ويلحق بحفظ النفوس من الإتلاف حفظ بعض الأطراف.[3]

وحفظ العقل: بحد شرب الخمر، إذ به حفظ العقول التي هي ملاك التكليف.

ويزيد ابن عاشور، الأمر وضوحاً ويمثل له من واقعنا، فيبين أن الواجب في حفظ العقول ليس على الأفراد وحدهم وإنما على الأمة ولذلك يجب منع الشخص من السكر، ومنع الأمة من تفشي السكر بين أفرادها، وسائر المشروبات والمخدرات.[4]

---

[1] ابن عاشور ، **المرجع السابق** ، ص 220 .
[2] ابن عاشور ، **مقاصد الشريعة** ، ص 221 .
[3] المرجع السابق ، الصفحة نفسها .
[4] المرجع السابق ، ص 222 .

وحفظ النسل: بحد الزنا إذ به حفظ النسل والأنساب. والمحافظة على النسل لها معنيان فإن كان الغرض منه التعطيل، فواضح أنه من الضروري، لأن تعطيل النسل يؤدي إلى اضمحلال النوع وانتقاصه، أما أن كان الغرض منه حفظ انتساب النسل إلى أصله، فيحتاج إلى بيان وتوضيح، إذ إنه ليس من الضروري أن تعرف الأمة أن زيداً هو ابن عمرو، إنما ضرورتها في وجود أفراد النوع وانتظام أمرهم، ولكن في هذه الحالة مضرة عظيمة، وهي الشك في انتساب النسل إلى أصله يزيل من الأصل الميل الجبِلي الباعث على الذب عنه والقيام عليه، وهذا لا يعد من الضروري، وإنما يمكن عده من الحاجي، لكنه لما كانت لفوات حفظه، عواقب سيئة يضطرب لها أمر نظام الأمة اعتبر العلماء حفظ النسب من الضروري.[1]

وأما حفظ المال: فقد أوجب زجر الغُصاب والسراق إذ به يحصل حفظ الأموال التي هي معاش الخلق وهم مضطرون إليها.[2]

ويقول الغزالي: "وتحريم تفويت هذه الأصول الخمسة والزجر عنها يستحيل أن لا تشتمل عليه ملة من الملل وشريعة من الشرائع التي أريد بها إصلاح الخلق"[3].

إلا أنني أقول – رحم الله الإمام الغزالي – فلقد وُجد في عصرنا هذا ملل ونحل أتت على هذه المقاصد من أساسها فنسفتها، فالدين عندها لا يعني شيئاً، وتبيح الإجهاض والانتحار الذي فيه تفويت للنفس، وتبيح الخمور التي تذهب العقول، وتبيح الزنا الذي يؤدي إلى اختلاط

[1] لمزيد من الاستفادة في الضروريات والمحافظة عليها أنظر المراجع التالية : الغزالي ، **المستصفى** ، ص 174، وابن قدامة ، **روضة الناظر** ، ص 170 ، و الرازي ، **المحصول** ، ج5 / ص 220 ، و الزكشي ، **البحر المحيط** ، ج4 ص 188 – 190 والزركشي ، **تشنيف المسامع** ج2 / ص 85 – 88 و،ابن قاوان ، الحسين بن أحمد الكيلاني الشافعي، وفاته س 889 هـ ، **التحقيقات في شرح الورقات** ، ص 531 – 540 ، دار النفائس – الأردن ط1 س 1999م . تحقيق الشريف سعد بن عبد الله الشريف . و البابرتي ، محمد بن محمود بن أحمد ، وفاته س 786هـ ، **الردود والنقود شرح مختصر ابن الحاجب** ، ج2 ص 541 ، مكتبة الرشد ناشرون – الرياض – ط1 س 2005م تحقيق ترحيب بن ربيعان الدوسري ، وانظر ابن عاشور محمد ، **مقاصد الشريعة** ، ص 219 – 223 .

[2] الغزالي ، **المستصفى** ، ص 171 .

[3] الشاطبي ، إبراهيم ، **الموافقات** ، ج2 م ص 12 .

الأنساب، بل تبيح الشذوذ والزواج المثلي – زواج الرجل من الرجل، والمرأة من المرأة – وتسُن لذلك القوانين والتشريعات، ويتم العقد في الكنيسة المسيحية والكنيس اليهودي أيضاً.

أما متمم ومكمل الضروري: وهو ما لو فرضنا فقده لم يُخِـلَّ بحكمتها الأصلية، ومثاله: نفقة المثل ، وأجرة المثل ، والمنع من النظر إلى الأجنبية ، وشرب قليل المسكر.[(1)]

الفرع الثاني: المصلحة الحاجية:

وهي التي لا تخل بالحياة ولا تفوتها، ولكن نقصها يؤدي إلى الضيق والحرج.

يقول الشاطبي: "فمعناها أنها مفتقر إليها من حيث التوسعة، ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب، فإذا لم تُراعَ دخل على المكلفين على الجملة الحرج والمشقة ولكنه لا يبلغ الفساد العادي المتوقع في المصالح العامة، وهي جارية في العادات والمعاملات والجنايات.[(2)]

ومثل لها العلماء بتسليط الولي على تزويج الصغيرة والصغير، فذلك لا ضرورة إليه لكنه محتاج إليه في اقتناء المصالح والرخص في العبادات.[(3)]

ومن الحاجي أيضاً البيوع والإجارات والقراض والمساقات، ويظهر أن قسم المباح في المعاملات راجع إلى الحاجي.[(4)]

ومن الحاجي أيضاً المحافظة على الحرية الشخصية، والحرية الدينية فإن الحياة تثبت مع هذا ولكن يكون الشخص في ضيق.[(5)]

[(1)] الشاطبي، الموافقات، ج2 / ص 10 – 11.

[(2)] الغزالي ، **المستصفى** ، ص 175

[(3)] ابن عاشور ، **مقاصد الشريعة** ، ص 223

[(4)] أبو زهرة ، **أصول الفقه** ، ص 273 .

[(5)] الغزالي ، **المستصفى** ، ص 175 . و الشاطبي ، **الموافقات** ، ج2 ص 13 .

أما متمم الحاجي: فهو مثل اعتبار الكفء ومهر المثل – على اختلاف العلماء فيه – في الصغيرة، فإن كل ذلك لا تدعو إليه حاجة، مثل الحاجة إلى أصل النكاح في الصغيرة.[1]

الفرع الثالث: المصلحة التحسينية (الكماليات):[2]

وهي ما يتعلق بمكارم الأخلاق ومحاسن العادات.

يقول الشاطبي: "فمعناها الأخذ بما هو يليق من محاسن العادات، وتجنب الأحوال المدنسات التي تأنفها العقول الراجحات، ويجمع ذلك قسم مكارم الأخلاق"[3].

ويبين الغزالي أنها تقع موقع التزيين والتحسين، والتوسعة والتيسير في العبادات والمعاملات والعادات والأخلاق.[4]

ويصورها ابن عاشور في معنى عظيم، له مدلولات رائعة، في مجال الدعوة إلى الله: فكما يجب على الأمة أن تكون مرهوبة الجانب، يجب عليها كذلك أن تكون جميلة المنظر، حسنة الصورة صاحبة مشاعر شفافة، فيقول: "هي عندي ما كان بها كمال حال الأمة في نظامها حتى تعيش آمنة مطمئنة، ولها بهجة منظر المجتمع في مرأى بقية الأمم، حتى تكون الأمة الإسلامية مرغوباً في الاندماج فيها أو في التقرب منها"[5].

ويُمثل لها: بإزالة النجاسات في العبادات وستر العورة، وآداب الأكل والشرب،[6] ومحاسن العادات سواء كانت عادات عامة، أم خاصة ببعض الأمم كخصال الفطرة.[7]

---

[1] الخضري ، محمد ، **أصول الفقه** ، ص 373 ، المطبعة الرحمانية بمصر ، ط 2 س 1933 . و الزرقا ، مصـــطفى ، **الاستصلاح والمصلحة المرسلة** ، ص 42 .

[2] الشاطبي ، **الموافقات** ، ج2 / ص 11.

[3] الغزالي ، **شفاء الغليل** ، ص 83 .

[4] ابن عاشور ، **مقاصد الشريعة** ، ص 224 .

[5] الشاطبي ، إبراهيم ، **الموافقات** ، 2 / 11 .

[6] ابن عاشور ، محمد ، **مقاصد الشريعة** ، ص 224 .

[7] الغزالي ، أبو حامد ، **المستصفى** ، ص 175 . و ابن قدامة ، **روضة الناظر** ، 169 .

وهذا يشير إلى أن هذه العادات قد تختلف من أمة إلى أخرى، ومن بلد إلى آخر، وهذه نظرة واقعية من الشريعة الربانية، التي تراعي واقع ومصلحة الخلق.

ومن التحسيني ما يحفظ المرأة ويصونها مما يخدش حيائها، كاعتبار الولي في النكاح، صيانة للمرأة عن مباشرة العقد لكونه مشعراً بتوقان نفسها إلى الرجال، ولا يليق ذلك بالمروءة ففوض ذلك إلى الولي.[1]

يلاحظ أن الغرض من تشريع تلك الأحكام جميعها، فيما يمس أمور الدين والدنيا، هو أن تتعاون كلها في سبيل خلق شخصية متكاملة منسجمة للإنسان بحيث يكون عضواً نافعاً لأمته.[2]

ومن التحسيني – في باب طلب الفعل – ما يكون واجباً – مثل ستر العورة – ومنه ما يكون مندوباً أو نافلة، مثل: آداب الطعام.[3]

أما متمم التحسيني: فيمثل له بمندوبات الطهارات، والاختيار في الضحايا والعقيقة.[4]

وفي أيامنا شكل اللباس ونوعه، إن كان يحقق شروط اللباس الشرعي.

وبعد أن انتهيت من بيان مراتب المصلحة من حيث ذاتها وقوتها، لا بد أن أبين مصير هذه المراتب عند التعارض بإيجاز شديد.

الفرع الرابع: تعارض مراتب المصالح فيما بينها:

علمنا في قواعد الترجيح أن نقدم الأقوى عند التعارض، وأقوى هذه المراتب هو ما كان في رتبة الضروري، ويليه في القوة ما كان في رتبة الحاجي، ثم يليه التحسيني، لذا نقدم الضروري على الحاجي والتحسيني، ونقدم الحاجي على التحسيني عند التعارض، ويعتبر

---

(1) الزحيلي ، **نظرية الضرورة الشرعية** ، ص 55 .

(2) أبو زهرة ، **أصول الفقه** ، 373 . والزرقا ، **الاستصلاح والمصلحة المرسلة** ، ص 43 .

(3) الشاطبي ، **الموافقات** ، ج2ص 11 .

(4) الغزالي ، **المستصفى** ، ص 174 – 175 . و الشاطبي ، **الموافقات** ، ج2 ص 13 – 16 . و الآمدي ، **الإحكام في أصول الأحكام** ، ج3 ص 300 – 302 .

المكمل عند التعارض في مرتبة المصلحة التالية. والحاجات تتمة للضروريات، وكذلك التحسينيات كالتكملة للحاجيات فالضروريات هي أصل المصالح، لكن يشترط في التتمة أن لا تعود على الأصل بالإبطال.[1]

بمعنى أننا نهمل الحاجي للمحافظة على أصل المصلحة، ونهمل التحسيني الذي لا حاجة إليه في سبيل بقاء ما يحتاج إليه أصل المصلحة.[2]

وإن تقديم المصالح فأرجحها على المفاسد المرجوحة محمود، فإن تساوت الرتب تَخَير، وإن تفاوتت الرتب، استعمل الترجيح عند المقدرة عليه، والتوقف عند عدم القدرة على الترجيح.[3]

هذا إن كان التعارض بين مصلحتين في رتبتين مختلفتين.

أما إن كان التعارض بين مصلحتين في رتبة واحدة، كما لو كان كلاهما في الضروريات أو الحاجيات أو التحسينات، فعند ذلك نجعل التفاوت بينهما حسب تفاوت متعلقاتهما، فيقدم الضروري المتعلق بحفظ الدين على الضروري المتعلق بحفظ النفس وهكذا.

أما إن كانت المصلحتان المتعارضتان متعلقتين بكلي واحد، كالدين مثلاً، فعلى المجتهد أن ينتقل حينئذ إلى الجانب الثاني من النظر، وهو جانب النظر إليهما من حيث مقدار شمولهما. فتقدم المصلحة العامة على الخاصة.[4]

وللموازنة بين المصالح عند التعارض طرق، فإما الجمع بينها أو الترجيح بينها أو الاختيار منها، أو التوقف فيها.[5]

---

[1] البوطي ، محمد سعيد ، **ضوابط المصلحة** ، ص 263 .

[2] ابن عبد السلام ، **قواعد الأحكام في مصالح الأنام** ، ج1 ص 4- 5 .

[3] البوطي ، **المرجع السابق** ، ص 264 .

[4] حسب الله ، **أصول التشريع الإسلامي** ، ص 156 – 157 . و البوطي ، **ضوابط المصلحة** ، ص 260 – 266. والطائي ، **الموازنة بين المصالح** ، ص 80 – 86 .

[5] البوطي ، **ضوابط المصلحة** ، ص 265

وتُقــدم المصلحة القطعيــة على الظنية، والآكــدة على الموهومــة، وننظر في مآل المصلحة، وغير ذلك من قواعد الترجيح.

ويُمثل على تقديم مصلحة عامة على خاصة، بترجيح مصلحة حفظ عقول الناس من الزيغ على مصلحة الفرد في ممارسة حرية الرأي والكتابة عند تعارضهما، لأن الأولى أعم أثراً وشمولاً من الثانية مع العلم أن كلا المصلحتين في رتبة الحاجات.[1]

من خلال تلك القواعــد التي وضــعها العلماء لتقديــم الأقــوى فالأقوى، والأهم على المهم، نستطيع أن نصل إلى المصلحة المطلوبة شرعاً وعقلاً.

المطلب الرابع: المناسب وتقسيماته وارتباط ذلك بالمصلحة:

لقد بحث الأصوليون عند حديثهم عن العلة في باب القياس، عنواناً سموه مسالك العلة ومسالك العلة، الطرق الدالة على أن الوصف علة.[2]

وللعلة مسالك كثيرة منها: - ما يعنينا هنا - هو المناسبة. فما هو المقصود بالمناسبة؟؟

تعريف المناسبة "المناسب" في اللغة: هي الملاءمة، يقال: الثوب الأبيض مناسب للصيف أي: ملائم له، وفلان يناسب فلاناً فهو نسيبه أي قريبه.[3]

---

[1] الزركشي ، **تشنيف المسامع بجمع الجوامع** ، ج2 ص 72 .

[2] ابن منظور ، **لسان العرب** ، ج 1 ص 756 . و الزركشي ، **البحر المحيط** ، ج 4 / 186 .
الشوشاوي ، أبو علي حسين بن علي بن طلحة الرجراجي ، وفاته س 899 هــ ، **رفع النقاب عن تنقــيح الشــهاب**، ج5 ص 349 – 351 ، مكتبة الرشد ناشرون – الرياض – ط1 س2004م تحقيق ، عبد الرحمن بن عبــد الله الجبــرين . و البابرتي ، **الردود والنقود شرح مختصر بن الحاجب** ، ج2 ص 536 – 541 . و ابن قاوان ، **التحقيقــات فــي شــرح الورقات** ، ص 538 – 544 . والإسنوي ، **نهاية السول في شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول** ، ج2 / ص 943 . وابن همام الدين ، كمال الدين محمد بن عبد الواحد وفاته س 861هــ ، **التحرير في أصول الفقه الجامع بين اصــطلاحي الحنفية والشافعية** ، ص 437– 438 ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر ، جمادى الأول س 1351هــــ ، وابن نظام الدين ، عبد العلي محمد ، وفاته س 1225هــ ، **فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت في فــروع الحنفيــة** ، للإمام محب الله بن عبد الشكور الباهري، وفاته س 1119 هــ ، ج2 / ص 362 – 463 ، دار إحياء التراث العربــي ، مؤسسة التاريخ العربي – بيروت – ط1 س 1998م . مكتب التحقيق بدار إحياء التراث العربي . و الزكشــي ، **البحــر المحيط** ، ج4 / ص 186 – 198 . و الحنبلي ، شاكر ، **أصول الفقه الإسلامي** ، ص 314 – 319 ، مطبعــة الجامعــة السورية، ط1 س 1948م.

[3] الآمدي ، **الإحكام في أصول الأحكام** ، ج3 ص 294 .

تعريف المناسب في الاصطلاح: هو وصف ظاهر منضبط يلزم من ترتيب الحكم على وفقه حصول ما يصلح أن يكون مقصوداً من شرع ذلك الحكم وسواء كان ذلك الحكم نفياً أو إثباتاً، وسواء كان ذلك المقصود جلب مصلحة أو دفع مفسدة.(1)

وهي من الطرق المعقولة ويعبر عنها " بالإخالة " " وبالمصلحة " والاستدلال، وبرعاية المقاصد ويسمى استخراجها " تخريج المناط " لأنه إبداء مناط الحكم.(2)

وينقسم المناسب بعدة اعتبارات، كما هي تقسيمات المصالح، من حيث الاعتبار الشرعي إلى ما علم اعتباره وما علم إلغاؤه، وما لا يعلم اعتباره ولا إلغاؤه وهو المرسل، وإلى ضروري وحاجي وتحسيني باعتبار القوة، ومن حيث اليقين والظن، ومن حيث التأثير والملائمة إلى المؤثر والملائم والغريب والملغي والمرسل.(3)

وعند دراستنا للمناسب – كأحد مسالك العلة– وأقسامه نجد أن العلماء قد جعلوا من أقسامه– المرسل فقد يقول قائل وما علاقة مسالك العلة في موضوع المصالح، أقول: إن الارتباط وثيق بين المصالح المرسلة والمناسب المرسل لأننا عندما ننظر إلى تعريف الاثنين عند الأصوليين نجد أن تعريفهما واحد، وإن كثيراً ممن منع الأخذ بالمصالح المرسلة قد أخذ بالمناسب المرسل، وليس المناسب المرسل إلا المصالح المرسلة.

---

(1) الزركشي ، **البحر المحيط** ، ج4 ص184 .

(2) الشوشاوي ، أبو علي حسين بن علي بن طلحة الرجراجي ، وفاته س 899 هـ ، **رفع النقاب عن تنقيح الشهاب**، ج5 ص 349 – 351 ، مكتبة الرشد ناشرون – الرياض – ط1 س2004م تحقيق ، عبد الرحمن بن عبد الله الجبرين . و البابرتي ، **الردود والنقود شرخ مختصر بن الحاجب** ، ج2 ص 536 – 541 . و ابن قاوان ، **التحقيقات في شرح الورقات** ، ص 538 – 544 . والإسنوي ، **نهاية السول في شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول** ، ج2 / ص 943 . وابن همام الدين ، كمال الدين محمد بن عبد الواحد وفاته س 861هـ ، **التحرير في أصول الفقه الجامع بين اصطلاحي الحنفية والشافعية** ، ص 437– 438 ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر ، جمادى الأول س 1351هـ ، وابن نظام الدين ، عبد العلي محمد ، وفاته س 1225هـ ، **فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت في فروع الحنفية** ، للإمام محب الله بن عبد الشكور الباهري، وفاته س 1119 هـ ، ج2 / ص 362 – 463 ، دار إحياء التراث العربي ، مؤسسة التاريخ العربي – بيروت – ط1 س 1998م . مكتب التحقيق بدار إحياء التراث العربي . و الزكشي ، **البحر المحيط** ، ج4 / ص 186 – 198 . و الحنبلي ، شاكر ، **أصول الفقه الإسلامي** ، ص 314 – 319 ، مطبعة الجامعة السورية، ط1 س 1948م.

(3) الزركشي ، **البحر المحيط** ، ج4 / ص 194 .

تعريف المناسب المرسل:

من حيث شهادة الشرع له: هو الذي لا يشهد له أصل معين من أصول الشريعة بالاعتبار.[1]

أما من حيث التأثير والملاءمة: فهو الوصف الذي لم يرد عن الشارع حكم على وفقه، ولم يقم دليل على اعتباره أو إلغائه وهذا النوع يسميه متكلمو الأصوليين[2] "المناسب المرسل"[3] ويسميه المالكية "المصالح المرسلة"[4] ويسميه الخوارزمي، كما ذكر الزركشي "الاستصلاح" ويسميه إمام الحرمين[5] والسمعاني[6] "بالاستدلال".

---

(1) الحنبلي ، شاكر ، **أصول الفقه الإسلامي** ، ص 317 .

(2) الإسنوي ، جمال الدين ، **نهاية السول في شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول** ، ج2 / ص 943.

(3)الشاطبي ، إبراهيم ، **الموافقات** ، ج3 / ص 74 . وانظر الشاطبي ، **الاعتصام** ، ج1 / ص 350

(4) الزركشي ، **البحر المحيط** ، ج4 / ص 377 .

(5) إمام الحرمين ، أبو المعالي عبد الملك ، **البرهان في أصول الفقه** ، ج2 / ص 721 .

وإمام الحرمين هو عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد العلامة شيخ الشافعية إمام الحرمين ، ضياء الدين أبو المعالي ، الجويني ثم النيسابوري ، توفي أبوه وله عشرون سنة فأقعد مكانه للتدريس ، برع في أصول الدين وأصول الفقه، من أهم كتبه الغياثي في الأحكام السلكانية ، والبرهان في أصول الفقه ، توفي سنة 478هـ . الذهبي ، **سير أعلام النبلاء** ، ج18 ص 468- 477 ، وابن قاضي شبهة ، **طبقات الشافعية** ، ج2 ص 256 .

(6) السمعاني ، أبو المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار ، وفاته س 489هـ ، **قواطع الأدلة في الأصول** ج2/ ص 259 دار الكتب العلمية – بيروت – ط1 س 1997م ، تحقيق محمد حسن محمد حسن إسماعيل .

الـــفــصـــــل الأول

المصلحة المرسلة ، تعريفها ، مجالها ، حجيتها ، ضوابطها

وفيه مبحثان :-

المبحث الأول :- تعريف المصلحة المرسلة ، وسبب تسميتها ومجالها.

المبحث الثاني :- حجية المصلحة المرسلة .

الــمبحث الأول

تعريف المصلحة المرسلة ، وسبب تسميتها ، ومجالها

المطلب الأول : تعريف المصلحة المرسلة والاستصــلاح فــي اللغــة والاصــطلاح ، وســبب تسميتها:

الفرع الأول :- تعريف المصلحة المرسلة والاستصلاح في اللغة والاصطلاح

أولاً : تعريف المصلحة المرسلة في اللغة :-

المصلحة المرسلة ، مركب من شقين ، الشق الأول :- " المصلحة " وقد سبق تعريفها في اللغة والاصطلاح في المبحث الثاني من الفصل التمهيدي .

أما الشق الثاني :- " المرسلة " ، فهي مأخوذة من الإرسال ، الذي هو الإطلاق ، كما تقول كان لي طير فأرسلته ، أي : خليته وأطلقته.[1]

ولا بد من الانتباه إلى أن معناها في اللغة هو الإطلاق، وليس الإهمال ، كما قال بعضهم،[2] لأن المعنى له دلالة مهمة في حجية المصلحة المرسلة ، فهي مطلقة وليست مهملة .

ثانياً :- تعريف المصلحة المرسلة في الاصطلاح :-

لقد بينت حد المصلحة في الاصطلاح من قبل – في المطلب الثاني من المبحث الثاني في الفصل التمهيدي – فما هو المقصود " بالمصلحة المرسلة " ؟

علمنا أن أقسام المصلحة من حيث الاعتبار الشرعي ثلاثة ، المعتبرة شرعاً ، والملغاة شــرعاً ، والقسم الثالث هو الذي لا يقع في دائرة الاعتبار ولا الإلغاء ، فهذا القسم هو مصلحة لم تعتبــر شرعا ولم تلغ ، ولها عند العلماء تعريفات تختلف في الشكل لا في المضمون ، عبــروا عنهــا

---

(1) ابن منظور ، **لسان العرب** ، باب الراء والسين ج 11 / ص 285 .

(2) الشوشاوي ، **رفع النقاب عن تنقيح الشهاب** ، ج5 / ص 351 .

بالمصلحة أو بالوصف أو بالمعاني المناسبة التي لم يرد من الشرع دليل على اعتبارها أو إلغائها.

لذلك فالمصلحة المرسلة عند علماء الأصول :-

اعتبرها بعضهم مطلقة عن الدليل كلياً ، سواء كان دليلاً كلياً أم جزئياً ، لذلك كانت تعبيراتهم في مجموعها تدل على أنها " المصلحة أو الوصف الذي لا يشهد له أصل معين من أصول الشريعة بالاعتبار ولا بالإلغاء لا بطريق تأثيرٍ ولا ملائمة " [1] .

وقد صرح ابن برهان[2] بنفي الدليل الكلي والجزئي ، فقال فيما ينقله عنه الزركشي " ما لم يستند إلى أصلٍ كلي ولا جزئي " [3] .

وسماها إمام الحرمين بالاستدلال ، وعرفه بقوله :- " هو معنى مشعر بالحكم مناسب له فيما يقتضيه الفكر العقلي من غير وجدان أصل متفق عليه " [4].

---

(1) الغزالي ، **المستصفى** ، ص174 ، **وشفاء الغليل** ، ص 100 . والرازي ، **المحصول** ، ج6 ص 221 ، و الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام** ، ج3 ص 315 . وابن قدامة ، **روضة الناظر** ، ص 169 . والقرافي ، شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس ، وفاته س 684هـ ، **شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول** ، ص 446 ، دار الفكر – القاهرة ومكتبة الكليات الأزهرية – القاهرة – ط1 س 1973م تحقيق ، طه سعد . و ابن التلمساني ، عبد الله بن محمد بن علي ، وفاته س 644هـ ، **شرح المعالم في أصول الفقه** ج2 / ص 473 ، عالم الكتب – بيروت – ط1 س 1999م تحقيق، عادل أحمد عبدالموجود وعلي محمد معوض . ابن أمير الحاج، وفاته 879هـ ، **التقرير والتحبير** ، ج3 ص 381 . والزركشي ، **البحر المحيط** ، ج4 / ص 377 .و الشوكاني ، **إرشاد الفحول** ، ج1ص370 . وابن بدران ، **المدخل إلى مذهب الإمام أحمد** ، ج1 ص 294 . و الخفيف ، **أسباب اختلاف الفقهاء** ، ص 232 . وخلاف ، **علم أصول الفقه** ، ص 84 . و الحنبلي ، شاكر ، **أصول الفقه الإسلامي** ، ص 371 . و شعبان ، زكي الدين ، **أصول الفقه الإسلامي** ، ص 134 . و أبو العينين ، بدران ، **أصول الفقه الإسلامي** ، ص 209 ، مؤسسة شباب الجامعة – الإسكندرية – س 2005م .

(2) أبو الفتح أحمد بن علي بن برهان ، تفقه على الكياهراني والغزالي والشاشي ، وبرع في المذهب والأصول ، وكان ذكياً يضرب به المثل في حل الاشكال ، توفي سنة 518هـ . سير أعلام النبلاء ، ج 19 ص 456

(3) الزركشي ، **البحر المحيط** ، ج4 ص 377 .

(4) إمام الحرمين ، **البرهان في أصول الفقه** ، ج2 ص 721 .

ويظهر من قوله أن الاستدلال – كما سماه – ما لم يستند إلى أصل شرعي معتبر من كتــاب أو سنة أو إجماع ، ويعني بالأصل ، النص القريب ، لأنه لو وجد اعتبر حينئذ من باب القياس.[1]

والاستدلال عنده قسيم القياس ، فإن تعلق الحكم بمعنى مناسب مع وجود أصل يشهد له فذلك هو القياس ، وإن وجد المعنى المناسب من غير شاهد يشهد له فذلك هــو الاســتدلال الــذي هــو المصلحة المرسلة في لسان الأصوليين بعده ، وهو الاستصلاح كما سماه [2] وقد سبق الغزالي بذلك . [3]

وقد اعتبر آخرون المصلحة المرسلة داخلة تحت الأدلة الشرعية الإجمالية ، مثــل النصــوص العامة ، وقواعد ومقاصد الشريعة العامة ، وعموم المصلحة المعتبرة التــي جــاءت الشــريعة الإسلامية لتحقيقها وأولتها اهتماماً كبيرا ودل على هذا أدلة كثيرة كما أسلفت.

أما الشاطبي فقال " ما سكتت عنه الشواهد الخاصة ، فلم تشهد باعتباره ولا بإلغائــه " وبــين أن هذا على وجهين :-

الأول :- أن يرد نص على وفق ذلك المعنى كتعليل منع القتل للميراث ، ومثل هذا تشريع مــن القائل به فلا يمكن قبوله .

الثاني :- أن يلائم تصرفات الشرع ، وهو أن يوجد لذلك المعنى جنس اعتبــره الشــارع فــي الجملة بغير دليل معين وهو الاستدلال المرسل ، المسمى بالمصالح المرسلة . [4]

وظاهر هنا أن الشاطبي قد اعتبر المصلحة المرسلة داخلة ضمن تصــرفات الشــارع بالجملــة وليست مطلقة عن أي دليل .

---

[1] الباحسين ، رفع الحرج في الشريعة الإسلامية ،ص 252

[2] إمام الحرمين ، **البرهان في أصول الفقه** ، ج2 ص 722

[3] الديب، عبد العظيــم، **فقــــه إمام الحرمين**، ص 262، إدارة التراث الإسلامي ـــ دولة قطر – عني بطبعه عبــد الله الأنصاري.

[4] الشاطبي ، **الاعتصام** ، ج 1 ص 354 .

وتبع الشاطبي في تعريفه كثير من المحدثين ، فقد عرفها الشيخ أبو زهرة بأنها " المصالح الملائمة لمقاصد الشارع الإسلامي ، ولا يشهد لها أصل خاص بالاعتبار أو الإلغاء . [(1)] فهي داخلة في عموم المصالح التي راعتها الشريعة الإسلامية ، وجاءت لتحقيقها بوجه عام [(2)] وهي مصلحة لم يلغها الشارع بنص ، ولم يعتبرها بنص كذلك ، وإنما اعتبر جنسها بجملة نصوص أو بمقاصد الشريعة العامة وغاياتها . [(3)]

وقال العلامة الشنقيطي في تعريفها " أن لا يدل دليل خاص على اعتبار مناسبة ذلك الوصف ولا على إهدارها ، وإنما قيل لها مصلحة لأن المفروض تَضمن الوصف المذكور لإحدى المصالح الثلاث . [(4)]

وإذا نظرنا إلى تعريف العلماء للمناسب المرسل الذي أشرت إليه – في المطلب الرابع من المبحث الثالث في الفصل التمهيدي – نجد أنه يوافق تعريفهم للمصلحة المرسلة ولعل هذا ما دعا الزركشي عندما عرف المناسب الذي لا يُعلم اعتباره ولا إلغاؤه للقول " هو الذي لا يشهد له أصل معين بالاعتبار ، وهو المسمى بالمصالح المرسلة [(5)]إلا أن المصلحة المرسلة أخص من مطلق المناسبة ومطلق المصلحة . [(6)]

ومن خلال النظر إلى هذه التعريفات نستنتج ثلاثة أمور :-

[(1)] أبو زهرة ، **أصول الفقه** ، ص 267 . والبوطي ، **ضوابط المصلحة** ، ص 342 . والفاسي ، علال ، **مقاصد الشريعة الإسلامية** ، نقلاً عن أبي حفص الفاسي ، ص 140 . الصالح ، محمد أديب ، **مصادر التشريع الإسلامي ومناهج الاستنباط** ، ص 298 ، مكتبة العبيكان – الرياض – ط1 س 2002م . والنملة ، عبدالكريم بن علي بن محمد، **إتحاف البصائر بشرح روضة الناظر** ، ج4 / ص 311 ، دار العاصمة – الرياض – ط1 س 1996م . والدريني ، فتحي ، **المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي** ، ص 614 ، دار الكتاب الحديث – دمشق – ط1 س 1975م . والقرضاوي ، يوسف ، **تيسير الفقه للمسلم المعاصر في ضوء القرآن والسنة** ، ص 92 ، مؤسسة الرسالة ، ناشرون – بيروت – ط1 س 2001م

[(2)] الزرقا ، **الاستصلاح والمصلحة المرسلة** ، ص 39 .

[(3)] جريشة ، المشروعية الإسلامية العليا ، ص 166 .

[(4)] الشنقيطي ، محمد الأمين ، **المصالح المرسلة** ، ص 19 – 20 ، مكتبة ابن تيمية – القاهرة – ط1 2003م .

[(5)] الزركشي ، بدر الدين ، **البحر المحيط** ، ج4 / ص 194 .

[(6)] القرافي ، شهاب الدين ، **شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول** ، ص 394 .

الأول :- أن المصلحة المرسلة ليست مطلقة عن الدليل وإنما هي داخلة في عموم الشريعة الإسلامية وأحكامها ومقاصدها وقواعدها العامة ، وهذا حتى عند من اعتبرها مطلقة عن الدليل.

الثاني :- لا بد لكي تعتبر أن لا يدل دليل خاص على اعتبارها أو إلغائها .

الثالث :- أنها تكون في الوقائع التي لم يرد فيها حكم ، والنوازل التي سكتت عنها الشواهد الخاصة.

وإذا أردت أن أُعرف المصلحة المرسلة أقول " **هي المصلحة التي لم يعتبرها الشارع ولم يلغها بدليل خاص ، ودلت عليها أدلة الشريعة العامة ، يستنبطها مجتهد عدل** . فبهذا التعريف تخرج كل مصلحة اعتبرها الشارع أو ألغاها بدليل خاص . ويخرج كذلك كل مصلحة مبعثها الهوى والتشهي ، لأن كل مصلحة كذلك لا تدخل تحت أدلة الشريعة العامة ، فتنضبط المصلحة المرسلة .ويخرج أيضاً كل مصلحة يراها من يدعون أنهم من أهل العلم ، وهم لا تتوفر فيهم شروط الاجتهاد وخاصة ، العدالة والاستقامة ، كما هو الحال في أيامنا ، فقد أصبحت الفتوى مباحة لكل إنسان علم أو لا يعلم ، حتى لو كان من أهل الزيغ والهوى .ويجدر التنويه إلى أن للمصلحة المرسلة أسماء مختلفة ، أشرت إليها سابقاً .[1]

ثالثاً :- تعريف الاستصلاح في اللغة : الاستصلاح نقيض الاستفساد، وهو طلب الصلاح، وأصلح الشيء بعد فساده أقامه ، وأصلح إلى الدابة ، أحسن إليها فَصَلَحَت .[2]

رابعاً :- تعريف الاستصلاح في الاصطلاح :-

أحببت أن أعرف الاستصلاح هنا ، لأنه يختلف عن المصلحة المرسلة في : أنه الجانب العملي لها "هو بناء الأحكام الفقهية على مقتضى المصالح المرسلة " [3] وقد استعمل بعض الأصوليين

---

(1) انظر ص 69

(2) إبن منظور ، **لسان العرب** ، باب الصاد واللام ، ج2 ص 517 . والرازي ، محمد بن أبي بكر بن عبدالقادر ، **مختار الصحاح** ، باب الصاد وللام ، ج1 / ص 154 . وانظر خلاف ، **مصادر التشريع فيما لانص فيه** ، ص 85 .

(3) ابن قدامة ، **روضة الناظر** ، ص 169 . وابن بدران ، **المدخل إلى مذهب أحمد** ، ج1 ص 293 . و الزرقا ، مصطفى ، **الاستصلاح** ، ص 39 . و البوطي **ضوابط المصلحة** ، ص 364 .

كإمام الحرمين ، مكان لفظ الاستصلاح ، كلمة " الاستدلال " [1] وعلى كل فإن اسم الاستصلاح أو الاستدلال ، إنما يطلق على عمل المجتهد ، وهو ما أداه إليه اجتهـاده مـن ترتيـب الحكـم الشرعي وفق المصلحة المرسلة . [2]

الفرع الثاني :- سبب تسميتها بالمرسلة :

تسمى مرسلة لإرسالها أي إطلاقها عن دليل خاص يقيد ذلك الوصف بالاعتبار أو بالإهـدار[3] وليس معنى تسميتها مرسلة أنها مجردة عن أي دليل يدل على إثباتها ، أو إهدارها ، وإنما هـو اصطلاح أراد به العلماء التمييز بينها وبين القياس . [4]

الفرع الثالث :- الفرق بينها وبين القياس :

أن القياس يرجع إلى أصل معين وهي لا ترجع إلى أصل معين [5] أي إن القياس يكـون فـي الوقائع التي لها نظير في القرآن أو السنة أو الإجماع، أما في المصلحة المرسـلة فلـيس لهـا نظير.[6]

وأن المصلحة التي بني الحكم عليها في القياس لها اعتبار من الشارع أما المصلحة التـي بنـي عليها الحكم في المصلحة المرسلة فلم يشهد لها شاهد باعتبار أو إلغاء . [7]

---

(1) إمام الحرمين ، **البرهان في أصول الفقه** ، ج2 / ص 721 .
شعبان ، **أصول الفقه الإسلامي** ، ص 241 .

(2) البوطي ، **ضوابط المصلحة** ، ص 364 .

(3) الزركشي ، **البحر المحيط** ، ج4 ص377 والشنقيطي ، **المصالح المرسلة** ، ص 20 . وابـن عاشـور ، **مقاصـد الشريعة**، ص225 والزرقا ، **الاستصلاح** ، ص 39

(4) شحاته منصور ، محمد سعيد ، **الأدلة العقلية وعلاقتها بالنقلية عند الأصوليين** ، ص 236 ، الدار السودانية للكتـب – الخرطوم – .

(5) ابن بدران ، **المدخل إلى مذهب أحمد** ، ج1 ص 296 .

(6) شعبان ، **أصول الفقه الإسلامي** ، ص 241 .

(7) أبو العينين ، **أصول الفقه الإسلامي** ، ص 216 .

يقول الغزالي في ذلك " إذ القياس أصل معين وكون هذه المعاني مقصودة عرفت لا بدليل واحد بل بأدلة كثيرة لا حصر لها من الكتاب والسنة وقرائن الأحوال وتفاريق الأمارات تسمى لــذلك مصلحة مرسلة " [1]

الـــمـــطلب الثاني: مجال العمل بالمصلحة المرسلة

الأعمال المكلف بها المسلم قسمان :-

1- قسم العبادات : وهو كل ما من شأنه تنظيم العلاقة بين الإنسان وربه ، والأصل فيه التعبــد فالنصوص فيها غير معللة في جملتها . [2]ويقول الشاطبي " الأصل في العبادات بالنســبة إلـــى المكلف التعبد دون الالتفات إلى المعاني "[3] ويستدل على ذلك بالاستقراء وغيره . [4] فإن مـــا كان من التكاليف من هذا القبيل ، فإن قصد الشارع أن يوقف عنده ويعزل عنه النظر الاجتهادي جملة .[5]

2- قسم العادات : وهو ما يتصل بمعاملة بني الإنسان بعضهم بعضاً ، والأصل فيه الالتفـــات إلى المعاني والبواعث التي شرعت من أجلها الأحكام .[6] أما العادات فالأصل فيهـــا – عنـــد الشاطبي – الالتفات إلى المعاني [7]

ويستدل – الشاطبي – عليه أيضا بالاستقراء وغيره [8] ومجال العمل بالمصلحة المرسلة هو قسم العادات ، لأن المصلحة فيها يمكن إدراكها ومعرفتها [1] إن عامة النظر فيها ، إنمـــا فيمـــا

---

[1] الغزالي ، **المستصفى** ، ص 179 .
الشاطبي ، **الموافقات** ج2 ص 300

[2] ابن التلمساني ، **شرح المعالم في لأصول الفقه** ، ج2 ص 475 . و المرعشلي ، محمد عبـــد الـــرحمن ، **اخـــتلاف الاجتهاد وتغيره وأثر ذلك في الفتيا** ، ص 271 ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر .

[3] الشاطبي ،**الموافقات** ، ج2ص 300 .

[4] المرجع السابق ، ص 300 – 304 .

[5] الشاطبي ، **الاعتصام** ، ج1 / ص 365

[6] المرعشلي ، **المرجع السابق** ، ص 271 .

[7] الشاطبي ، **الموافقات** ج2 ص 300

[8] الشاطبي، الموافقات ، ج4 ص 304 – 307

جرى على دون المناسبات المعقولة ، التي إذا عرضت على العقول تلقتها بالقبول ، فلا مـدخل لها في التعبدات ، وما جرى مجراها " [2] .

ولأن رعايتها في ذلك هي مقصود الشرع، بخلاف العبادات فإنها حق الشرع، ولا يعرف كيفية إيقاعها إلا بالنص أو الإجماع.[3] وإن مما يدعو إلى إعمال المصلحة المرسلة في باب المعاملات والعادات كثرة المستجدات والحوادث والنوازل ، وصيغ العقود الجديدة في ظل المجتمع المعاصر الذي تتزاحم فيه القضايا الجديدة التي تحتاج إلى أحكام شرعية . ومجالها التشريعي في الواقع، القضايا والمسائل الاجتماعية، والسياسية والثقافية، والإعلامية، والمالية، والتنظيمية، والبيئية وغيرها.[4]

وقد اعتبر بعض الفضلاء مجال العمل – بالمصلحة المرسلة – ما سكتت عنه الشريعة الإسلامية وجعلها من منطقة العفو وقال " ويدخل فيها المباح ، وتنظيم هذا المجال متروك للمسلمين " [5] فقد اعتبر المصلحة المرسلة من المباح ، مع أن المصلحة المرسلة يثبت بها ما هو واجب مثل الالتزام بقوانين السير، وما هو مندوب مثل استخدام مكبرات الصوت في الأذان ، وما هو حرام مثل المخدرات ، والأدوية المخدرة .

ولا بد هنا من الانتباه إلى أن جانب المعاملات لا يخلو كذلك من الأمور التعبدية التي لا يجوز إعمال العقل في البحث عن مصلحة مرسلة للناس فيها لورود الدليل الخاص عليها فلا مجال للاجتهاد فيها ، كالربا مثلاً ، ونصيب الميراث ، يقول الشاطبي " وإن الغالب في التعبدات الالتفات إلى المعاني ، فإذا وجد التعبد فلا بد من التسليم والوقوف مع النصوص " [6] .

---

(1) البري، زكريا ، **أصول الفقه الإسلامي** ، ص 144 ، دار النهضة العربية – القاهرة س 1977م . وانظر البرديسي ، محمد زكريا ، **أصول الفقه** ، ص 329 دار الثقافة س 1983

(2) الشاطبي ، إبراهيم ، **الاعتصام** ، ج / ص 364 .

(3) الطوفي ، رساله في المصالح ، أثبتها مصطفى زيد ، أنظر ، **ملحق المصلحة في التشريع الاسلامي** ، ص 245 . الشاطبي ، الموافقات ، ج2 ص 308

(4) الزحيلي ، وهبة ، **فقه الضرورة في الشرعية** ، ص 43 .

(5) الأشقر ، عمر سلسمان ، **نظرات في أصول الفقه** ، ص 239 ، دار النفائس – الأردن – ط1 1999م .

(6) الشاطبي ، الموافقات ، ج2 ص 308

وبهذا يتضح أن مجال إعمال المصلحة المرسلة هو المعاملات والعادات ، أما العقيدة والعبادات فلا مجال فيها للمصلحة المرسلة .

إلا أنني أقول إننا أعملنا المصلحة المرسلة في بعض الأمور الشكلية التي لا تدخل فـــي صـــلب العبادة أذكر بعض الأمثلة بدون مناقشة لها ، مع ملاحظة أنه قد يوجد الدليل على هذا الأمر لكنه دليل عام وليس خاص ، ومن أمثلة ذلك :-

دفع القيمة في زكاة الفطر – عند من قالوا بها – حيث لم يدل الدليل الخاص الصريح الصحيح على ذلك ، بعض مناسك الحج التي يجب أن تراعا فيها المصلحة العامة بسبب الازدحام ،كوقت رمي الجمرات ، وتوسيع أماكن مناسك الحج كالمسعى ، والطواف ببناء أكثر من طبقة لـــذلك ، وبناء المآذن ، واستخدام مكبرات الصوت في الأذان وغيره ، هذه الأمثلة وغيرها مما لم يـــدل الدليل الخاص عليها هي من المصلحة المرسلة ، وإن دل عليها دليل عام .

المبحث الـــثـــــانــــي

حجية المصلحة المرسلة

المطلب الأول: تحرير محل النزاع وسبب الاختلاف في المصلحة المرسلة

أردت البحث في محل النزاع وأسباب الخلاف ، قبل بيان حجيتها حتى يتبين لنا طبيعة الخلاف. وهل هو حقيقي أم شكلي ؟

الفرع الأول :- تحرير محل النزاع :-

يتفق جمهور الفقهاء على أن المصلحة معتبرة في الفقه الإسلامي ، وأن كل مصلحة يجب الأخذ بها ما دامت ليست شهوة ولا هوى .[(1)] والمصلحة إما أن ينظر إليها من حيث إنها لذة موافقـــة لهوى النفس ، ومحصلة لرغباتها العادية ، - يعني مصلحة قائمة على التشهي والهوى - فبهذا الاعتبار فالجميع متفق على ردها وعدم اعتبارها ، أو ينظر إليها من حيث تقام الحيـــاة الـــدنيا للحياة الأخرى فهذا الذي وقع فيه النزاع بين العلماء [(2)] وقد بينت أقسام المصلحة المرسلة مـــن قبل ، باعتبار شهادة الشرع لها أنها أقسام ثلاثة ، من حيث الاعتبار الشرعي ، فلا حاجة إلـــى الإعادة هنا[(3)] ولما ثبت أن القسم الأول مقبول بالاتفاق ، وأن القسم الثاني مردود إتفاقاً ، فلـــم يبق إلا القسم الثالث فهذا الذي وقع فيه الخلاف ، وهو محل النزاع .[(4)] وهو ما أطلق عليـــه بعضهم المصلحة المرسلة ، وبعضهم الاستصلاح ، أو الاستدلال أو غيرها وهي التي تنازعوا في حجيتها ، ونسب العمل بها إلى بعض الأئمة دون بعضهم الآخر.

الفرع الثاني : أسباب الاختلاف في المصلحة المرسلة :-

للاختلاف في هذه المسألة أسباب كثيرة أبينها بإيجاز :-

---

(1) أبو زهرة ، محمد ، **أصول الفقه** ، ص 271 .

درار ، إدريس جمعة ، **الرأي وأثره في الفقه الإسلامي** ، ص433 ، دار إحياء الكتب العربية – القاهرة .

(2) شلبي ، **تعليل الأحكام** ، ص 279 – 280 .

(3) أنظر أقسام المصلحة من حيث الاعتبار الشرعي لها ، ص 50

(4) درار ، إدريس جمعة ، **الرأي وأثره في الفقه الإسلامي** ، ص433 ، دار إحياء الكتب العربية – القاهرة .

السبب الأول :- تعارض أصلين " عند العلماء " :-

1- الأصل الأول :- ألا يُعتبر إلا ما كان اعتبره الشارع .

2- الأصل الثاني :- اعتبار المصلحة في الجملة .

فمن نظر إلى الأصل الأول ، قال لا تعتبر المصلحة المرسلة لأن الشرع لم يعتبرها .

ومن نظر إلى الأصل الثاني ، قال باعتبار المصلحة المرسلة ، لأن الشرع اعتبر المصلحة من حيث الجملة . [(1)]

السبب الثاني :- اختلاف العلماء في معنى الإرسال في " المصلحة المرسلة " ، ومعنى الاستصلاح فقد يكون المعنى أن يوكل أمر تقدير المصلحة إلى العقول البشرية دون التقيد باعتبار الشرع أو عدمه ، وقد يكون المعنى ، ألا يتقيد المجتهد في حكمه على ما يستجد من الأحداث المختلفة بالقياس على أصل منصوص عليه ، وإن تقيد بالمصالح والأهداف إلي رمى إليها الشارع .

ولو اتفق العلماء على أحد هذين المعنيين للإرسال – ما اختلفوا في حكم العمل بالمصلحة المرسلة ، فإن من أنكر العمل بها لاحظ المعنى الأول ، ومن جوز العمل بها لاحظ المعنى الثاني . [(2)] فإن من أسباب الخلاف – كما يظهر – عدم تحديد اللفظ تحديداً دقيقاً يلم شمل الخلاف . [(3)]

السبب الثالث :- ما قاله الغزالي في شفاء الغليل من أن سبب الخلاف ، أن عند العلماء فيه اضطراباً وغموضاً ، وسببه الاكتفاء بالتراجم والمعاقد دون التهذيب بالأمثلة . [(4)] ولا شك أن كلام الغزالي ، أصاب كبد الحقيقة ، فإني نظرت في كثير من كتب الأصول قديمها وحديثها ،

---

(1) الشوشاوي ، ، **رفع النقاب عن تنقيح الشهاب** ، ج5 / ص 352 .

(2) حسب الله ، **أصول التشريع الإسلامي** ، ص 142 .

(3) مدكور ، **أصول الفقه** ، ص 106 .

(4) الغزالي ، **شفاء الغليل** ، ص 101

فوجدتهم قد درجوا على نفس الطريق في عرض هذه المسألة ، وذكروا الأمثلة نفسها ، ولم يزد أغلبهم على ذكر أقوال العلماء فيها شيئاً .

وقد عنون بعضهم كتبه أو رسائله العلمية – المعاصرة – بتطبيقات معاصرة للمصلحة المرسلة ، فلم يذكر من تطبيقاتها المعاصرة شيئاً ، بل أورد ما ذكره الشاطبي في الاعتصام . انظر مثلاً كتاب فقه المصلحة وتطبيقاته المعاصرة للأستاذ الدكتور حسين حامد .

السبب الرابع :- خلافهم في تحقيق مناط المصلحة .

فقد يرى بعضهم أن المصلحة المعتد بها في الشريعة متحققة ، في فرع من الفروع ، ولا مانع من بناء الحكم عليها ، فيستصلح بموجبها ، في حين يرى آخرون أن المصلحة غير وافية الشروط ، أو أن نصاً أو مصلحة أخرى تعارضها فيُحجم عن الأخذ بها . [1]

السبب الخامس :- الاختلاف في شروط العمل بالمصلحة المرسلة أو ضوابط العمل بها ، مما أدى إلى الخلاف في الاستصلاح . [2] فقد شرط الغزالي لها شروطاً تختلف عن ما شرطه الشاطبي ، وابن عبد السلام ، وابن تيمية ،فلكل واحد منهم شروط خاصة به ، وسيأتي بيان ذلك في ضوابط العمل بالمصلحة .

وقد ذكر البوطي : ثلاثة أسباب لما سماه الاضطراب الذي وقع بين العلماء في الاستصلاح [3] فهي أسباب للاضطراب ، في النقل عن العلماء مثل مالك والشافعي ، وليست – في وجهة نظري – أسباباً للخلاف

---

[1] الخن ، مصطفى سعيد ، **أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء** ، ص 558 بتصرف ، مؤسسة الرسالة – بيروت – ط7 س 1998م .

[2] الدواليبي ، محمد معروف ، **المدخل إلى علم أصول الفقه** ، ص 310 ، مطابع دار العلم للملايين ، ط5 س 1965م.

[3] البوطي ، **ضوابط المصلحة** ، ص 410 – 418 .

المطلب الثـــاني: آراء العلماء في المصلحة المرسلة

الفرع الأول : نظرة أئمة المذاهب الأربعة إلى المصلحة المرسلة :

قبل الشروع ببيان آراء العلماء ، لا بد من الإشارة إلى أن أول من أعمل المصلحة المرسلة هـــم صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم .فإن الصحابة لم يكونوا يتوانون عن ترتيـــب الأحكـــام وفق المصالح ، متى لمسوا فيها الخير ووجدوا أنها مندرجة ضمن مقاصـــد الشـــرع ، لاتســـاع الدولة وكثرة الحوادث التي لم يكن شيء منها على عهده صـــلى الله عليـــه وســـلم ، فيتخـــذون الأحكام المحققة لما فيه من مصالح ، وإن لم يجدوا أصلاً يقيسونها عليه ما دام أنها لا تتعارض مع أي نص من الكتاب أو السنة . [1]

وأمثلة ذلك كثيرة مبثوثة في كتب الأصول وغيرهـــا ، مثـــل جمـــع المصـــحف ونســـخه [2] وتضمين الصناع [3] والتابعون على دربهم ، فقد ذكر العلماء جملة مما حكم به عمر بن عبد العزيز – رضي الله عنه – إبان خلافته [4] ومن ذلك أنه أمر بتدوين السنة النبوية . [5]

أعرض لحقيقة رأي المذاهب في المصلحة المرسلة ، بنظرة عابرة لكل مـــذهب ، ثـــم أجمـــل آراءهم بعد ذلك ، وأبدأ بالمالكية لأنهم أصحاب الريادة فيها .

---

[1] البوطي ، **ضوابط المصلحة** ، ص 365 .
البخاري ، صحيح اليخاري ، كتاب العلم ، باب كيف يقبض العلم ، ج1 ص 49 .
أبو زهرة ، محمد ، **مالك حياته وعصره – آراؤه وفقهه** ، ص 318 ، دار الفكر العربي – القاهرة – ي 1997 م.

[2] القصة جمعه كاملة ، في صحيح البخاري ، البخاري ، إسماعيل ، **صحيح البخاري** ، باب جمع القـــرآن الكـــريم ، حديث رقم 4701 ، ج4 / ص 1907 . وانظر قصة نسخه كاملة في **صحيح البخاري** ، باب جمـــع القـــرآن الكـــريم ، حديث رقم 4702 ، ج4 / ص 1908.

[3] البيهقي ، أبو بكر أحمد بن الحسين ، **السنن الكبرى** ، كتاب الإجارة ، باب تضمين الأجراء حـــديث رقـــم 11444، ج6 ص 122، قال عنه البيهقي لا يثبت مثله عند أهل العلم ، مكتبة دار

[4] الباز – مكة المكرمة – تحقيق محمد عبدالقادر عطا

[5] البوطي ، **ضوابط المصلحة** ، ص 372 – 378

أولاً :- المالكية :-

كان الإمام مالك – رحمه الله – أكثر العلماء أخذاً بالمصلحة المرسلة، بل اعتبرها دليلاً مستقلاً [1] دلت على اعتبارها نصوص الشريعة كما دلت على القياس . فيبني على أساسها الأحكام الشرعية ، عند فقدان النص في الحادثة أو فيما يشابهها ، وقد توسع فيها واعتبر الاستحسان فرعاً منها . [2] وهذا ما بينه علماء المذهب ، حيث يقول الشاطبي" التزم الإمام مالك – رحمه الله تعالى – في العبادات عدم الالتفات إلى المعاني ، بخلاف قسم العادات الذي هو جار على المعنى المناسب الظاهر للعقول ، فإنه استرسل فيه ، استرسال المدل العريق في فهم المعاني المصلحية ، مع مراعاة مقصود الشارع أن لا يخرج عنه ولا يناقض أصلاً من أصول.[3]

وعندما عرف علماء المذهب بينوا أنه : الذي جهل أمره ، وهو المصلحة المرسلة التي يقول بها المالكية " [4] ويكاد يجمع كتاب الأصول قديماً وحديثاً على أن فقه مالك يمتاز عن غيره بأنه فقه المصالح . [5] وكان الإمام مالك في أخذه بالمصالح المرسلة أصلاً مستقلاً متبعاً لا مبتدعاً . حيث إنه تبع أفعال الصحابة التي بنيت على المصلحة المرسلة [6] التي ذكرناها لكن : هل كان الإمام مالك يأخذ بالمصلحة المرسلة على إطلاقها دون قيود ؟ وهل كان يقدمها على النص أو القياس ؟

انتقد بعض علماء الأصول الإمام مالك ، أنه يأخذ بالمصلحة المرسلة على إطلاقها دون قيود ، بل يفرط بالأخذ بها ، فيثبت مصالح بعيدة عن المصالح المعروفة في الشريعة الإسلامية . [1]

---

(1) البخاري ، صحيح البخاري ، كتاب العلم ، باب كيف يقبض العلم ، ج1 ص 49 .

(2) أبو زهرة ، محمد ، **مالك حياته وعصره – آراؤه وفقهه** ، ص 318 ، دار الفكر العربي – القاهرة – ي 1997 م.

(3) الزرقا ، **الاستصلاح** ، ص 62 .

(4) الشاطبي ، **الاعتصام** ، ج1 / ص 366 .

(5) القرافي ، **شرح تنقيح الفصول** ، ص 392 . وانظرالشنقيطي ، محمد الأمين ، **نشر الورود على مراقي ابن السعود** ، ج2 ، ص 505 – 506 .

(6) حسان ، **نظرية المصلحة** ، ص 50 .

(1) أبو زهرة ، **مالك** ، ص 318 .

ومن العجيب أن يقطع بعض المالكية – مثل ابن الحاجب [1] بأن مالكاً لم يعتد بالمصلحة المرسلة فيقول في كتابه المنتهى الأصولي " لنا لا دليل فوجب الرد " [2] ولعل مصدر هذا القطع ما أفتى به إمام الحرمين والغزالي مما لا يقول به المالكية [3] والصحيح أن هذه الانتقادات للإمام مالك ليست محققة ، لأنه قيد المصلحة المرسلة بضوابط تمنعها من التفلت ، ذكرها الشاطبي في الاعتصام [4] سأذكرها في ضوابط المصلحة .

فهذه قيود بلا شك تمنعه من أن يفرط بإعمال المصلحة ، وأ يُسير أمور الناس على مقتضى الشهوات والأهواء ، وهو لا يخالف نصاً مقطوعاً به إلا للضرورة الملجئة . [5] ولم يجعلها معرضة للنصوص القاطعة والأحكام الإجماعية ، ولم يضيق على العقل بل كان مسلكه بين ذلك قواما من غير إفراط ولا تفريط . [6] والمصلحة التي يعتمد عليها مالك ليست حسب الأهواء والشهوات ، يؤكد ذلك الشاطبي بقوله " المصالح المجتلبة شرعاً والمفاسد المستدفعة إنما تعتبر من حيث تقام الحياة الدنيا للآخرة لا من حيث أهواء النفوس في جلب مصالحها العادية أو درء مفاسدها العادية " [1].

ومن الأمثلة على الأخذ بالمصلحة المرسلة عند مالك كثيرة ، أذكر منها :-

---

(1) إمام الحرمين ، **البرهان في أصول الفقه** ، ج2 / ص 721 .

وانظر السبكي ، علي بن عبدالكافي ، وفاته س 756هـ **الإبهاج في شرح المنهاج** ، ج3 / ص 177 ، دار الكتب العلمية – بيروت – ط1 س 1404هـ تحقيق جماعة من العلماء . والزركشي ، **تشنيف المسامع بجمع الجوامع** ، لتاج الدين السبكي ، ج2 / ص 89 . و الشوكاني ، **إرشاد الفحول** ، ج 1ص 403 . والإسنوي ، **نهاية السول في شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول ، للقاضي ناصر الدين البيضاوي** ، ج2 / ص 944 .

(2) الشيخ الإمام العلامة المقرئ ، أبو عمر جمال الدين عثمان بن عمر بن أبي بكر الكردي الويني الأصل المالكي ، صاحب التصانيف ، كان من أذكاء الفالم ، رأساً في العربية ، توفي سنة 646هـ ، الذهبي ، **سير أعلام النبلاء** ، ج23 ص 264-266

(3) الإيجي ، عضد الملة والدين عبدالرحمن بن أحمد ،وفاته س 756هـ ، **شرح العضد على مختصر المنتهى الأصولي** للإمام أبي عمرو جمال الدين عثمان بن عمر بن أبي بكر المعروف باب الحاجب وفاته س 646هـ ، ص 373 ، دار الكتب العلمية – بيروت – ط1 س 2000م ضبطه ووضع حواشيه فادي نصيف وطارق يحي .

(4) زيد ، مصطفى ، **المصلحة في التشريع الإسلامي** ، ص 62 .

(5) الشاطبي ، **الاعتصام** ، ج1 / ص 364 – 367 .

(6) أبو زهرة ، **مالك** ، ص 321 .

(1) **المرجع السابق** ، ص 323 .

إجازته بيعة المفضول وهو الذي يوجد من هو أولى منه بالخلافة ، وقتل الجماعة بالواحد .
ومنها أنه يجوز للإمام أن يفرض على الأغنياء مالاً إذا لم يوجد في بيت المال ما يسد الحاجة .
ومنها إذا لو عم الحرام ناحية من الأرض ، يعسر الانتقال منها ، وانسدت المكاسب الطيبة ، ومست الحاجة إلى الزيادة على سد الرمق فإن ذلك سائغ أن يزيد على قدر الضرورة ، ويرتقي إلى قدر الحاجة [1] . وقد ناقش هذه الآراء كثير من العلماء [2] لا حاجة لإعادتها هنا .

ويرد الدكتور البوطي والدكتور حسين حامد ، على من يقول إن الإمام مالك يقدم المصحلة على النص الخاص ، مثل مصطفى شلبي ومصطفى زيد [3] بالنظر في فتاوي الإمام وتحقيقها ، واثبتا أن الإمام مالك لا يقدم المصلحة على النص الخاص . [4]

ثانياً :- الحنابلة :-

الحنابلة يأتون في المرتبة الثانية بعد المالكية في اعتبار المصالح ومما يدل على ذلك أقوال علماء المذهب ، يقول صاحب الفتاوى " ومن استقرأ الشريعة في مواردها ومصادرها وجدها مبنية على قوله تعالى { فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلاَ عَادٍ فَلا إِثْمَ عَلَيْهِ }[5] وقوله تعالى { فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِّإِثْمٍ فَإِنَّ اللّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ } [6] ، فكل ما احتاج الناس إليه في معاشهم ، ولم يكن سببه معصية هي ترك واجب أو فعل محرم ، لم يحرم عليهم ، لأنهم في معنى المضطر الذي ليس بباغ ولا عاد " [1] وقد أثبت ابن القيم – في القول الذي نقلته عنه –

---

[1] الشاطبي ، **الموافقات** ، ج2/ ص 37 .

[2] الشاطبي ، **الاعتصام** ، ج 1/ ص 358 – 363 .

البوطي ، **ضوابط المصلحة**، ص 347- 363 . وحسان ، **نظرية المصلحة** ، ص 108- 191 .

[3] شلبي ، **تعليل الأحكام** ، ص 367- 372 . و البوطي ، **ضوابط المصلحة** ، ص 347- 363 . وحسان ، حسين حامد ، **نظرية المصلحة** ، ص 71- 108 .

[4] شلبي ، تعليل الأحكام ، ص 367 وزيد ، المصلحة في التشرع الإسلامي ، ص 66 .

[5] سورة البقرة ، آية 173 .

[6] سورة المائدة آية 3 .

[1] البوطي ، **ضوابط المصلحة**، ص 347- 363 . وحسان ، **نظرية المصلحة** ، ص 108- 191 .

اعتبار المصالح في الشريعة مبناها الإسلامية وأساسها على الحِكم ومصالح العباد في المعــاش والمعاد.[1]

وهذا كلام واضح من ابن تيمية وابن القيم – وهما من كبار علماء المــذهب – فــي اعتبــار المصالح في مذهبهما . وإن ابن القيم عندما عَــدَّ أصول مذهبه لم يذكر منها المصالح ،(7) لأنه يعتبرها داخلة في القياس إلا أن كثيراً من فتاوي إمام المذهب التي اســتهدفت صــلاح النــاس وصيانة المجتمع ودفع الضر عنهم تعتبر مما يندرج تحت باب المصالح المرسلة .[2]

ولقد وجد من علماء المذهب من يرفض المصالح المرسلة ولا يعتد بها ، مثــل ابــن قدامــة[3] ومنهم من أثبتها وجعلها داخلة في أبواب القياس ، كما رأينا في كلام ابن القيم ، وقد قال ابــن بدران " ذهب أصحابنا إلى اعتبارها [4] فكيف نوفق بينهما ؟

الحقيقة أن من ردها إنما رد المصالح الغريبة التي لا تشــهد النصــوص الشــرعية لجنســها بالاعتبار ، فإن القول بها تشريع بالرأي من القائل به فلا يقبل [5] وهذا ما يقوله عامة العلمــاء . أما من جعلها داخلة في أبواب القياس ، يقصدون القياس بمعناه الواسع الذي يشمل المصــالح التي شهدت الأصول لجنسها بالاعتبار .[1] وإنهم يشترطون في المصلحة ما يشترطه المالكيــة التي ذكرها الشاطبي في كتابه الاعتصام .[2]

---

[1] ابن تيمية ، تقي الدين أحمد الحراني ، وفاته 728هـــ ، **مجموعة الفتاوى** ، ج29ص41–42، المكتبــة التوفيقيــة ، القاهرة حققه خيري سعيد .

[2] إبن القيم ،، **أعلام الموقعين** ، ج3 / ص 11 .

[3] **المرجع السابق** ، ج1 / ص 24– 26 .

[4] الشكعة ، مصطفى ، **الإمام أحمد بن حنبل** ، ص 228 ، دار الكتاب اللبناني – بيروت – ط1 س 1984م .

[5] ابن قدامة ، **روضة الناظر** ، ص 169– 170 . و آل تيمية ، عبد السلام وعبد الحليم وأحمــد بــن عبــد الحلــيم ، **المُسودة** ، ص 401 ، دار المدني – القاهرة – تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد .

[1] ابن بدران ، عبد القادر ، **المدخل إلى مذهب الإمام أحمد** ، ج1 / ص 291 .

[2] حسان ، حسين حامد ، **نظرية المصلحة** ، ص 449 .

ومن الظاهر أن أغلب العلماء المعاصرين يقولون : بأن الحنابلة يأخذون بالمصالح ، مثل أبي زهرة في كتابه أحمد بن حنبل [1] ومصطفى شلبي في تعليل الأحكام [2] ومصطفى زيد في المصلحة في التشريع الإسلامي [3] والبوطي في ضوابط المصلحة [4] والزرقا في رسالة الاستصلاح. [5]

وقد أكثر الإمام أحمد من الاعتماد على المصلحة في باب السياسة الشرعية ، [6] وقد نقل ابن القيم مناظرة ابن عقيل[7] في جواز العمل بالسياسة الشرعية . [8] ويعلق ابن القيم على المناظرة بقوله " فإذا ظهرت أمارات العدل وأسفر وجهه ، بأي طريق كان ، فثم شرع الله ودينه، ويضيف ، بل بين الله سبحانه بما شرعه من الطرق أن مقصود ه إقامة العدل بين عباده وقيام الناس بالقسط ، فأي طريق استخرج بها العدل والقسط فهي من الدين وليست مخالفة له " [9] وقد استخرج العلماء من كتب المذهب كثيراً من الفروع والأمثلة على أخذ الإمام أحمد بالمصلحة المرسلة . [1] . نقلونها عن ابن القيم وابن قدامه وغيرهما . ولا بد أن نؤكد هنا أن الحنابلة لا يقدمون المصلحة على النص ، فلا يقدمون مصلحة على حديث ولو كان حديث آحاد،

---

(1) **المرجع السابق** ، ص 469 .

(2) أبو زهرة ، محمد ، **أبن حنبل** ، ص 272 .

(3) المرجع السابق ، ص 270 – 272 .

(4) شلبي ، تعليل الأحكام ، ص 377 .

(5) زيد ، المصلحة في التشريع الإسلامي ، ص 70 – 74 .

(6) البوطي ، ضوابط المصلحة ، ص 380 – 381 .

ابن القيم ، شمس الدين محمد ، **الطرق الحكمية في السياسة الشرعية** ، ص 17 ، مطبعة المدني – القاهرة ، تحقيق محمد جميل غازي .

(7) الزرقا ، **الاستصلاح والمصالح المرسلة** ، ص 74 – 78 .

(8) الزرقا ، الاستصلاح والمصالح المرسلة ، ص 270 .

(9) الإمام العلامة شيخ الحنابلة ، أبو الوفاء علي بن عقيل بن محمد ، البغدادي الظفري ، الحنبلي المتكلم ، صاحب التصانيف ، توفي سنة 513 هـ . الذهبي ، سير أعلام النبلاء ، ج19 ص 444– 447 .

(1) ابن القيم ، شمس الدين محمد ، **الطرق الحكمية في السياسة الشرعية** ، ص 17 ، مطبعة المدني – القاهرة ، تحقيق محمد جميل غازي .

بل لا يقدمونها على فتوى الصحابي ، ولا الحديث المرسل [1] فلا اعتبار عندهم لمصلحة تصادم النص . [2]

وقد بحث الدكتور عبد الله التركي أصول مذهب أحمد ، وأنكر على من قال بأن الحنابلة يأخذون بالمصالح [3] ، لكنه عاد وقال " والذي أحب أن انتهي إليه أن الحنابلة لا يهدرون المصالح في فتواهم ، ولكن ما دامت مصالح شهد لها الشرع " [4] .

ثالثاً : - رأي نجم الدين الطوفي في المصلحة :-

أود أن أعرج على قوله في المصلحة المرسلة لما له من خطر كبير إن فهم على إطلاقه ، وإن أخذ به بعض المغرضين ،الذين يتصيدون هفوات العلماء ، ويبنون عليها أحكاماً لا تمت إلى الدين بصلة ، كما يحدث في أيامنا .

1- من هو الطوفي :

هو أبو الربيع سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم بن سعيد ، ينسب إلى طوفى وهي قرية من أعمال " صرصر " ، في العراق ، ولد وبقي فيها أعوامه الأولى ، واختلف المؤرخون في سنة مولده ووفاته ، ويرجح الدكتور مصطفى زيد أنه ولد في سنة (657) هجرية [5] تتلمذ على بعض الشيوخ في بلده ، ثم انتقل إلى صرصر ، وقرأ فيها الفقه ، وسافر بعدها في طلب العلم إلى بغداد ودمشق ومنها إلى القاهرة وفيها اتهم بالتشيع والرفض ، وتوفي في بلدة الخليل سنة (716) هجرية ، [1] واختلف في مذهبه هل هو شيعي أم حنبلي ، فمنهم من اعتبره من الشيعة

---

[1] ابن القيم، الطرق الحكمية في السياسة التفرعية ، ص 17 – 19 .

[2] أبو زهرة ، **ابن حنبل** ، ص 271 – 272 . وشلبي ، **تعليل الأحكام** ، ص 379 – 380 ، وحسان ، **نظرية النصلحة** ، 481 – 509 . وزيد ، **المصلحة في التشريع الإسلامي** ، ص 72 – 74 . والزحيلي ، **أصول الفقه الإسلامي** ، ج2 / ص 785 – 799 .

[3] أبو زهرة ، **ابن حنبل** ، ص 273 .

[4] زيد ، المصلحة في التشريع الإسلامي ، ص 74 .

[5] التركي ، **أصول مذهب الإمام أحمد** ، ص478 .

[1] **المرجع السابق** ، ص 479 .

ومنهم من اعتبره من غلاة الحنابلة ، وهناك من العلماء من بحث وأطال في حياة الطوفي والخلاف في مذهبه ، ورأيه في المصلحة [1] [2] ويكاد لا يخلو كتاب من كتب الأصول الحديثة بالذات إلا وتعرض لرأي الطوفي في المصلحة .

2- قوله في المصلحة :

سأبين رأيه في المصلحة باختصار ، لأن حياة الطوفي ، ورأيه في المصلحة قد أشبع بحثاً من المعاصرين [3]

أولاً :- إن مصادر التشريع تسعة عشر [4] وأقواها النص والإجماع إن وافقا المصلحة ، وإن خالفاها فعندئذ تقدم المصلحة عليهما . حيث قال " وهذه الأدلة التسعة عشر ، أقواها النص والإجماع ، ثم هما إما أن يوافقا رعاية المصلحة أو يخالفاها فإن وافقاها فبها ونعمت، وإن خالفاها وجب تقديم رعاية المصلحة عليهما بطريق التخصيص والبيان لا بطريق الافتئات عليهما والتعطيل لهما ، كما تقدم السنة على القرآن " [1] وقد يظهر لكل ناظر أنه ، قد تناقض

---

(1) زيد ، مصطفى ، **المصلحة في التشريع الإسلامي** ، ص 81 – 82 .

(2) ينظر في حياة الطوفي ، ابن رجب ، الذيل على طبقات الحنابلة ، ج2 ص 369– 370 . وابن حجر ، الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة ، رقم 1850 ، ج2 ص 249– 252 . والسيوطي ، جلال الدين عبدالرحمن ، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة ، ص262 ، دار المعرفة – بيروت .

(3) أبو زهرة ، **مالك** ، ص 295 و ص 313 – 317 ، وأبو زهرة ، **إبن حنبل** ، ص 274– 282 . وشلبي ، **تعليل الأحكام** ص 295 . وزيد ، **المرجع السابق** ، ص 81 – 105 . والبوطي ، **ضوابط المصلحة** ، ص 216– 228 . وخلاف **مصادر التشريع فيما لا نص فيه** ، ص 96– 99 وحسان ، **نظرية المصلحة** ، 529– 568 . والغرايبة ، محمد أحمد ، **في كتابه** الإمام سليمان الطوفي الحنبلي ، دار الحامد – عمان – س 2005م . واليوبي ، مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية ، ص 537– 559 .

(4) وممن بحث في قول الطوفي في المصالح جمال الدين القاسمي ، في رسالة الطوفي في المصالح ، مطبوعة من مجموعة رسائل في المطبعة الأهلية – ببيروت – س 1324هـ ، وفي العدد العاشر من المجلد التاسع بمجلة المنار ، وفي العدد الأول من السنة الثانية بمجلة رسالة الإسلام . انظر زيد مصطفى ، **المصلحة في التشريع الاسلامي،** قائمة المراجع ص 282 .

(1) أبو زهرة ، **مالك** ، ص 295 و ص 313 – 317 ، وأبو زهرة ، **إبن حنبل** ، ص 274– 282 . وشلبي ، **تعليل الأحكام** ، صس 295 . وزيد ، **المرجع السابق** ، ص 81 – 105 .

هنا ، فبعد أن عد النص والإجماع أقوى الأدلة ، عاد واعتبر المصلحة أقوى منهما ، فالمصلحة هي أقوى الأدلة عنده .

ثانياً :- أن المصلحة أقوى من الإجماع ، حيث يقول " إن رعاية المصحلة أقوى من الإجماع ، ويلزم من ذلك أنها أقوى أدلة الشرع ، لأن الأقوى من الأقوى أقوى " . ويستدل على تقـديم المصلحة على الإجماع :-

1- أن منكري الإجماع قالوا برعاية المصالح فهي إذا محل وفاق والإجماع محل خلاف ، والتمسك بما اتفق عليه أولى من التمسك بما اختلف فيه .

2- أن النصوص مختلفة متعارضة ، فهي سبب الخلاف في الأحكام المذمومـة شـرعاً ، ورعاية المصالح أمر حقيقي في نفسه لا يختلف فيه ، فهو سبب الاتفاق المطلوب شرعاً . ونحن نجده هنا يستدل على أن النصوص هي سبب الخلاف بالنصوص التي راعت المصـلحة ، فـلا أدري كيف يستقيم عنده ذلك ؟

3- أنه قد ثبت في السنة معارضة النصوص بالمصالح .[1]

ثالثاً :- أنه يُـعْـمِل المصلحة في مجال المعاملات ، لا في مجال العبادات .[2]

رابعاً :- أن طريقته في المصالح ليست كالمالكية ، يقول " واعلم أن هذه الطريقة ليسـت هـي القول بالمصالح المرسلة على ما ذهب إليه مالك ، بل هي أبلغ من ذلك ، وهو التعويـل علـى

والبوطي ، **ضوابط المصلحة** ، ص 216- 228 . وخلاف **مصادر التشريع فيما لا نص فيه** ، ص 96- 99 وحسان ، **نظرية المصلحة** ، 529- 568 . والغرايبة ، محمد أحمد ، **في كتابه الإمام سليمان الطوفي الحنبلي** ، دار الحامد – عمان – س 2005م . واليوبي ، **مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية** ، ص 537- 559.

[1] الطوفي ، في شرح الأرعين النووية ، شرح حديث " لا ضرر ولا ضرار " أنظر زيد ، مصطفى ، **ملحق المصلحة في التشريع الإسلامي** ، ص 240 .

[2] **المرجع السابق** ، ص 241 .

النصوص والإجماع في العبادات والمقدرات ، وعلى اعتبار المصالح في المعاملات وباقي .[1] إن الطوفي قد أثبت أن الشارع قد راعى المصلحة في أدلته جميعاً ،[2] فكيف ساغ في مذهبه بعد هذا أن يفترض مصادمة النصوص أو الإجماع للمصلحة [3] ؟ ! ولقد قـــرر الطـــوفي أن العبادات حق للشارع ، ثم قرر أن النصوص مختلفة متعارضة تسبب الخلاف فـــي الأحكـــام ، فكيف ساغ له أن يناقض نفسه ، فيجعل النصوص هي المصدر الأول لأحكام العبـــادات ، ثـــم يحكم عليها بالتعارض والاختلاف في أحكام المعاملات [4] ؟!

وإن ما جاء به الطوفي ينافي جميع المذاهب الفقهية المعتبرة لا مذهب أحمد فقط لأنه يؤدي إلى تعطيل النصوص التشريعية ، فمن تراءت له مصلحة النص عمل به ، ومن تصور أن المصلحة بخلافه نبذه وفي ذلك منتهى الفوضى .[5]

وفي أدلته على تقديم المصلحة على الإجماع نجده ، يستدل بالإجمـــاع ، فيقـــول إن منكـــري الإجماع قالوا برعاية المصلحة فهي في محل وفاق والإجماع محل خلاف ، فيجعل دليله علـــى رأيه ، ما ينفيه هو بنفسه ، وهذا عدم توفيق في الاستدلال . قال البوطي " وهذا لا يقـــول بـــه عاقل " [6] وأن بعض منكري الإجماع لا يقولون بالمصلحة مثل النَّـــظَّـــام والشيعة .[7]

لكن ما هو النص الذي يقدم الطوفي المصلحة عليه ؟

---

(1) الطوفي ، في شرح الأربعين النووية ، شرح حديث " لا ضرر ولا ضرار " انظر زيد ، مصطفى ، **ملحق** المصلحة في التشريع الإسلامي ص 261 – 267 .

(2) **المرجع السابق** ، ص 273 .

(3) المرجع السابق ، **المصلحة في التشريع الإسلامي** ، ص 272 .

(4) **المرجع السابق** ، ص 246 .

(5) المرجع السابق ، ص 168 .

(6) **الطوفي** ، **شرح الأربعين النووية** ، **انظر زيد** ، **ملحق المصلحة في التشريع الإسلامي** ، ص 174 . حسان ، **نظرية المصلحة** ، ص 538– 543 . والقرضاوي ، **السياسة الشرعية** ، ص 146 و 248 .

(7) الزرفا ، مصطفى ، **الاستصلاح** ، ص 77 .

يقرر الشيخ أبو زهرة أن الطوفي يقدم المصلحة على النص القطعي ، بخلاف المالكية ومن سلك مسلكهم ، فإنهم يقدمون المصلحة على النص الظني .[1] ولا يسلم صاحب نظرية المصلحة لأبي زهرة بهذا الرأي – ويوافقه القرضاوي في ذلك – فيعارضه ويقول " هو النص الظني ، أما النص الذي حصلت فيه القطعية من كل جهة فإن الطوفي يمنع تخالفه مع المصلحة ، فضلاً عن أن يقول بتقديم المصلحة عليه ...... ويستدل على ذلك بأقوال الطوفي نفسه "[2] إلا إنني أقول إن الطوفي عندما ، يقول عن طريقته " ليست هي القول بالمصالح المرسلة على ما ذهب إليه مالك ، بل هي أبلغ من ذلك ، وهو التعويل على النصوص والإجماع في العبادات والمقدرات ، وعلى اعتبار المصالح في المعاملات وباقي الأحكام " . أقول أنه يقدم المصلحة علىالنص القطعي.[3] وهذا ظاهر فهو لم يذكر النص مطلقاً في جانب المعاملات كما فعل في جانب العبادات ، وما هو الأبلغ من قول مالك ؟ إلا تقديم المصلحة على النص القطعي ، وإلا فإنه لم يأت بجديد ، ولكان وافق سائر العلماء في رأيه .

وعندما أقرأ قوله في النص " فإن فرض عدم احتماله من جهة العموم والإطلاق ونحوه ، وحصلت فيه القطعية من كل جهة بحيث لا يتطرق إليه احتمال بوجه منعنا من أن مثل هذا يخالف المصلحة فيعود إلى الوفاق "[4] فإنه يصرح بأن النص القطعي في ثبوته ودلالته لا تُقدم عليه المصلحة . وإن كنت لا أستطيع الترجيح في النص الذي يريده الطوفي ، ألا أنني بعد أن تدبرت مقولة الطوفي الثانية هذه،وجدته ينفي تقديم المصلحة على النص القطعي .فأميل الى موافقة الدكتور حسين حامد من أنه يريد النص ومن الملاحظ أن الطوفي لم يمثل على ما ساق من أقوال ولو بمثال واحد ، يبين أن المصلحة تخالف النص القطعي ، حتى يتبين الناظر وجهة نظره ويستيقنها .[5] وهذا الرأي من الطوفي في المصلحة إن أراد منه ما يُفهم على ظاهره ،

---

[1] البوطي ، **ضوابط المصلحة** ، ص 225 .

[2] زيد ، **المصلحة في التشريع الاسلامي**، ص 76– 77 . والزرقا ، **المرجع السابق** ، ص 84 . حسان ، **نظرية المصلحة** ، ص 552 . والحكيم ، محمد تقي ، **الأصول العامة للفقه المقارن** ، ص 404 ، دار الأندلس .

[3] أبو زهرة ،**أحمد بن حنبل** ، ص 274– 275 .

[4] حسان ، **نظرية المصلحة** ، ص 538– 543 . والقرضاوي ، **السياسة الشرعية** ، ص 146 و 248 .

[5] الطوفي ، شرح الأربعين النووية ، أنظر زيد ، مصطفى ، **ملحق المصلحة في التشريع الإسلامي** ، ص 272 . **جريدة روزاليوسف** عدد 3177 ، بتاريخ 1/ 5 / 1989 .

فإنه يؤدي الى تعطيل نصوص الشريعة ، وكلٌ يحكم على الأمور وفق هواه وشهوته . وهــذا واضح في أيامنا فقد قال أحدهم إن المصلحة فوق النص ، وإن كان هذا النص في القــرآن . [1] هنا مكمن الخطر الذي قد يأتينا من تبني رأي الطوفي على ظاهره . أو أن الطوفي يقصد أمراً آخر ، إلا أن كلماته غامضة ، لذلك فــُهمت على غير ما أراد ، وعدم التمثيل زاد الغموض في رأيه ، وأوقع الباحث في حيرة في شخصه ومذهبه ، وأقواله . لظني وليس القطعي ، والله أعلم.

يقول الشيخ الزرقا – رحمه الله – " قد يكون قول الطوفي رأياً سابقاً ، رجع عنه ، أو أنه اسيء فهم كلامه أو أنه قد أساء التعبير عن مراده " [2] . وأكتفي بهذا القدر من الحديث عن الطــوفي وأقواله ، ومن أراد الاستزادة فعليه بالمراجع التي ذكرتها ، في بداية الحديث عنه .

رابعاً :– الشافعية :–

شاع عن الشافعي – رضي الله عنه – أنه ينكر العمل بالمصلحة المرسلة ، وقد يرجــع ســبب ذلك إلى أنه لا يعتبرها من أصول مذهبه ، فأصول مذهبه الكتاب والسنة والإجماع ، فــإن لــم يجد فالاجتهاد بالقياس على واحد من هذه الأدلة ، وقد عقد الشافعي في كتاب الأم باباً ، ســماه إبطال الاستحسان ، يقول فيه " لا يجوز لمن استأهل أن يكون حاكماً أو مفتياً أن يحكم ، ولا أن يفتي إلا من جهة خبر لازم وذلك الكتاب ثم السنة أو ما قاله أهل العلم لا يختلفــون فيــه ، أو قياس على بعض هذا ، ولا يفتى بالاستحسان إذا لم يكن الاستحسان واجبا ، ولا في واحد مــن هذه المعاني "[3] . واستدل الشافعي بجملة أدلة على إبطال الاستحسان ، ذكر بعضها في كتاب إبطال الاستحسان[4] وقد استخرج الشيخ أبو زهرة غيرها . [5]

---

(1) الطوفي، **المرجع السابق** ، ص 255 .

(2) أبو زهرة ، محمد ، **أحمد بن حنبل** ، ص 279 .

(3) **جريدة روز اليوسف** عدد 3177 ، بتاريخ 1/ 5 / 1989 .

(4) الزرقا ، **الاستصلاح** ، الهامش ص 76 .

الشافعي ، **الرسالة** ، ص 39 فقرة 120 .

(5) الشافعي ، محمد بن إدريــس وفاتــه س 204هـــ ، **الأم** ، ج 7 ص 289 ، دار المعرفــة – بيــروت – ط2 س 1393هـ.

ومن هذا نجد أن الشافعي لا يقبل الاستحسان كدليل شرعي ، لأنه في نظره مبني على التشهي. والاستحسان إذ ذاك – في الوقت الذي منع فيه الشافعي الأخذ بالاستحسان – هو الاسم الشائع في طريقة أبي حنيفة والشامل لما سُمي بعد ذلك بالاستصلاح والمصالح المرسلة .[1] ويقول في الرسالة " على أن ليس لأحد أبداً أن يقول في شيء حل ولا حَرُم إلا من جهة العلم ، وجهة العلم الخبر في الكتاب أو السنة ، أو الإجماع أو القياس "[2] .

والاستحسان الذي ينكره الشافعي هو المبني على التشهي وهذا الذي لم يقل به الذين قالوا بالاستحسان – الحنفية والمالكية – .[3] ويظهر من أقوله أنه لا يقبل بالمصلحة المرسلة لأنها ليست من أصول مذهبه ، ولأنه لا يقبل بأي دليل لا يعتمد على هذه الأصول . فهل صحيح أن الإمام الشافعي لا يقبل المصلحة ؟

الحقيقة أننا عندما ننظر في كتب الأصول ، سنجد أن كثيراً من العلماء ينسب إلى الشافعي الأخذ بالمصلحة المرسلة ومنهم كبار علماء المذهب . فهذا إمام الحرمين وهو من كبار علماء الشافعية ينسب بوضوح إلى إمامه القول بالمصالح المرسلة فيقول " وذهب الشافعي ومعظم أصحاب أبي حنيفة – رضي الله عنهما – إلى اعتماد الاستدلال وإن لم يستند إلى حكم متفق عليه في أصل ولكنه لا يستجيز النأي والبعد والإفراط ، وإنما يسوغ تعليق الأحكام بمصالح يراها شبيهة بالمصالح المعتبرة وفاقاً ، وبالمصالح المستندة إلى أحكام ثابتة الأصول قارة في الشريعة "[4] .

ومن تتبع كلام الشافعي يجده ينوط الأحكام بالمعاني المرسلة ، فإن عدمها التفت إلى الأصول مشبهاً كدأبه .[5] نجد إمام الحرمين ينسب إلى إمامه القول بالمصلحة المرسلة ، ولكنه يبين أن

---

[1] الشافعي ، المرجع السابق ، ج7 ص 289

[2] أبو زهرة ، محمد ، **الشافعي ، حياته وعصره – آراؤه وفقهه** ، ص 259- 263 ، دار الفكر العربي – القاهرة – ط2 س 1996م .

[3] الزرقا ، **الاستصلاح** ، ص 66 .

[4] الشافعي ، **الرسالة** ، ص 39 فقرة 120 .

[5] أبو زهرة ، **الشافعي ، حياته وعصره** ، ص 265- 270 بتصرف .

الشافعي يشترط لها، وشرطه أن تكون شبيه بالمعترة .وتبع إمامَ الحرمين كثير من العلماء في نسبة هذا القول للشافعي ، منهم ابن السبكي في الإبهاج [1] وابن الهمام [2] وابن الحاجب في مختصره. [3]

ويقول الخوارزمي في الكافي فيما ينقله عنه الزركشي " إن ظاهر كلام الشافعي يقتضي اعتبارها وتعليق أحكام الشرع بها " [4] . وللشافعي مسلكان أحدهما التمسك في الشبه أو المخيل الذي يشهد له أصل معين ويرد كل استدلال مرسل . وفي الثاني يصحح الاستدلال ويَقرب فيه من مالك . [5] وفي مسألة قتل الجماعة بالواحد ، دل كلام العلماء على أن كل واحد من الشافعي ومالك ، سلك مسلك المصلحة ، ودل أيضاً على اتفاق مسالك العلماء القائسين في اتباع المصالح المرسلة . [6] ويقطع السمعاني ، أن الشافعي فد ذهب إلى التمسك بالمصالح المستندة إلى كلي الشرع . [7]

وبعد هذا ، لا يسع الباحث إلا أن يسلم أن الشافعي يقول بالمصلحة المرسلة ، خاصة عندما نجد كبارعلماء المذهب يقولون ذلك .بالإضافة إلى أن معنى القياس عند الشافعي هو كل ما عدا الكتاب والسنة مما كان في معناه [8] ، أي مما فيه معنى الحلال فيكون بموجبه حلالاً ، أو مما كان فيه معنى الحرام فيكون بموجبه حراماً وإن لم يتوفر شاهد من أصل جزئي يقاس عليه بجامع الشبه الجزئي بينهما . [9] وإذا كان الشافعي يحرص أشد الحرص على وجود النص الشرعي أو الخبر اللازم الذي يكون القياس طلباً له واستنباطاً منه ، حتى لا يكون الفقيه قائلاً بالاستحسان ، راجعاً لمجرد الشهوة ، وإذا كانت كل مصلحة ملائمة إنما تعرف ملاءمتها

---

(1) إمام الحرمين ، **البرهان في أصول الفقه** ، ج2 / ص721 .

(2) إمام الحرمين ، أبو المعالي ، **البرهان في أصول الفقه** ، ج2 / ص 724 .

(3) السبكي ، **الإبهاج في شرح المنهاج** ، ج3 / ص 185 .

(4) وإبن همام ، التحرير في أصول الفقه الجامع بين اصطلاحي الجنفية والشافعية ، ص 437- 438 .

(5) البابرتي ، الردود والنقود شرح مختصر بن الحاجب ، ج 2 / ص 547

(6) الزركشي ،**البحر المحيط** ، ج4 / ص 379 .

(7) الشوكاني ، **إرشاد الفحول** ، ج1/ ص 354 .

(8) الغزالي ، **شفاء الغليل** ، ص 120 .

(9) السمعاني ، **قواطع الأدلة في الأصول** ، ج1 ، ص 320 .

للشريعة من جملة نصوص قد تفيد القطع في مجموعها بهذا المعنى ، فإن المصلحة المرسلة تكون داخلة تحت القياس في نظر الشافعي.[1] وإنما ينكر الشافعي اعتبار الأهواء ، وما دامت المصلحة المرسلة ليست كذلك فهو يأخذ بها .[2] ومما يدل على أن الشافعي يأخذ بالمصالح المرسلة ، الأمثلة المبثوثة في كتب الإمام وأصحابه .[3]

خامساً :- الغزالي ورأيه في المصلحة :-

ومما يجدر التنويه إليه هو قول الإمام الغزالي – رحمه الله – في المصلحة فإنه قد تردد بين أقوالٍ ثلاثة أوردها في كتبه الأصولية الثلاثة القيمة : المنخول ، شفاء الغليل ، المستصفى .

اعتبر الغزالي المصلحة فقط في رتبة الضرورات في كتابه المستصفى – وهو آخر قوليه كما يقول الشاطبي – [4] واشترط لها شروطاً ثلاثة ، وهي أن تكون ضرورية قطعية كلية ومثل لها بتترس الأعداء بالمسلمين ،" فالواقع في الرتبتين الأخيرتين – الحاجية والتحسينية – لا يجوز الحكم بمجرده إن لم يعضد بشهادة أصل إلا أن يجري مجرى وضع الضرورات فلا بعد في أن يؤدي إليه اجتهاد مجتهد وإن لم يشهد الشرع بالرأي فهو كالاستحسان فإن اعتضد بأصل فذلك قياس .

أما الواقع في رتبة الضرورات فلا بد فيه أن يؤدي إليه اجتهاد ، وإن لم يشهد له أصل معين ، ومثاله أن الكفار إذا تترسوا بجماعة من أسارى المسلمين " [5] .ووافقه بهذا الرأي

---

(1) الشافعي ، **الرسالة** ، ص 516 .

(2) البوطي ، **ضوابط المصلحة** ، ص 382 .

(3) حسان ، **نظرية المصلحة** ، ص 326 .

(4) زيد ، **المصلحة في التشريع الإسلامي** ، ص 52 بتصرف .

(5) الغزالي ، **شفاء الغليل** ، ص 103– 124 . والبوطي ، **المرجع السابق** ، ص 390– 391 . وحسان ، **نظرية المصلحة**، ص 358– 373 . وزيد ، **المصلحة في التشريع الإسلامي** ، ص 56 . وشلبي ، **تعليل الأحكام** ، ص 375– 376 . وحسب الله ، **أصول التشريع الإسلامي** ، ص 152 .

البيضاوي.[1] فالضرورية التي تكون من إحدى الضروريات الخمس ، والقطعية التـي يُجـزم بحصول المصلحة فيها ، والكلية هي التي تكون موجبة لفائدة عامة المسلمين . [2]

وقد اعترض على الغزالي في قوله هذا ،بأن المصلحة الضرورية الكلية القطعية ليسـت مـن المرسلة لأن الدليل دل على اعتبارها ، فهي حق قطعاً " [3] وهي بهذه القيـود لا ينبغـي أن يختلف في اعتبارها " [4] .

وهذه حقيقة لا شك فيها فإن المصلحة بهذا الاعتبار لا بد وأن تجد مـا يشـهد لهـا بالاعتبـار والنصوص التي تشهد لهذه الضروريات كثيرة . إلا أننا نجده في كتابه شـفاء الغليـل يعتبـر المصلحة في رتبة الضروريات والحاجيات. [5] ولم يأت على ذكر القطعية والكلية . [6] ونلمح ذلك في بعض عباراته فلا يشترط في بعض الحالات كون المصلحة كلية فيقول " ونحن نـذكر أمثلة المصالح التي تظهر بأسباب نادرة في حق آحاد الأشخاص " [7] .وفي المنخول يشـترط عدم معارضة المصلحة نصاً مقطوعاً به ، فيقول " كل معنى مناسب للحكم مطرد فـي أحكـام الشرع لا يرده أصل مقطوع به مقدم عليه من كتاب أو سنة أو إجماع فهو مقول به وإن لم يشهد له أصل معين " [8] .وما دام الغزالي يقول هذا الكلام في كتابيه المنخول وشفاء الغليل ، فمـا معنى قوله في المستصفى ؟

يقول الدكتور مصطفى زيد " وهي – شروط الغزالي الضرورية والقطعيـة والكليـة – فـي نظري شروط لتقديم المصلحة على النص عنده لا لمجرد اعتبارها " كما يتضح من أقوالـه [9]

---

(1) الشاطبي ، إبراهيم ، **الاعتصام** ، ج1 / ص 352 .

(2) الغزالي ، أبو حامد ، **المستصفى** ، ص 175 .

(3) البيضاوي ، **منهاج الوصول إلى علم الأصول** بشرح الإسنوي ، **نهاية السول في شرح** ، ج2 ص 943 .

(4) **المرجع السابق** ، ج2 / ص 944 .

(5) الزركشي ، بدرالدين ، تشنيف المسامع بجمع الجوامع لتاج الدين السبكي ، ج2 / ص 89 .

(6) الزركشي ، **البحر المحيط** ، ج4 / ص 380 .

(7) الغزالي ، **شفاء الغليل** ، ص 101 .

(8) المرجع السابق، ص 124 .

(9) البوطي ، **ضوابط المصلحة** ، ص 5 . وحسان ، **نظرية المصلحة** ، 457 .

. ونستطيع أن نقول : إن الغزالي يقول بالمصلحة المرسلة في كتبه الثلاثة حيث قال في المستصفى " وإذا فسرنا المصلحة بالمحافظة على مقصود الشارع فلا وجه للخلاف في اتباعها بل يجب القطع بكونها حجة ، وإذا ذكرنا خلافاً فذلك لتعارض مصلحتين ومقصودين وعند ذلك يجب ترجيح الأقوى. [1]

وبهذا يتضح أن الشافعية يقولون بالمصلحة المرسلة ويعتمدون عليها في فروعهم ، وإن خالفوا غيرهم في الأسماء ، وفي بعض شروطها .

سادساً :- الحنفية :-

فقد شاع عنهم كما عن الشافعية عدم الأخذ بالمصالح ، وذلك لقلة ما رُوي عن- الإمام أبي حنيفة – في القواعد الأصولية لمذهبه ، فقد روي عنه أنه قال " آخذ بكتاب الله فما لم أجد فبسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فإن لم أجد في كتاب الله ولا سنة ρ ، أخذت بقول الصحابة ــ فإذا انتهى الأمر إلى إبراهيم ، والشعبي ، وابن سيرين والحسن وعطاء وسعيد بن المسيب – وعدد رجالاً – فقوم اجتهدوا فأجتهد كما اجتهدوا " [2] ومن المسلم به أن الإمام أبا حنيفة لم يصرح بكون المصالح المرسلة أحد أصول مذهبه . إلا أنه يأخذ بالاستحسان ويتوسع فيه [3] ، والاستحسان عندهم كما عرفه السرخسي " هو ترك القياس بما هو أوفق للناس " وقيل : هو " طلب السهولة في الأحكام " وقيل : " الأخذ بالسعة وابتغاء الدعة " --------- ، ثم يقول : " فينبغي من هذه ، أنه ترك العسر لليسر وهو أصل في الدين ،قال الله تعالى { **يُرِيدُ اللهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلاَ يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ** }[4] [5]

---

[1] الغزالي ، **المنخول** ، ص 364 ، دار الفكر – دمشق – ط2 س 1400هـ تحقيق محمد حسن هيتو .

[2] زيد ، المصلحة في التشريع الإسلامي ، ص 54 .

[3] الغزالي ، **المستصفى** ، ص 179 .

[4] سورة البقرة ، آية 185 .

[5] أبو زهرة ، محمد ، **مالك** ، ص 294 .

إن ما قاله السرخسي في تعريف الاستحسان لا يخرج عن حد المصالح المرسلة عند من قالوا بها قيد أنملة ، فما هو الأوفق للناس إذا لم تكن مصالحهم ومنافعهم ، وما هي هذه السعة وهذه الراحة ؟ إذا لم تراع مصالح الناس .

والاستحسان عندهم قياسان :-

أحدهما : جلي ضعيف الأثر فسمي قياساً ، والآخر : قوي الأثر فسمي استحساناً أي قياساً مستحسناً ، ويمثل السرخسي لهذا النوع بجواز كشف عورة المرأة للحاجة والضرورة .[1] والمصلحة المرسلة في رتبة الضرورة والحاجة قال بها الشافعية والمالكية والحنابلة كما بينة أقوالهم آنفاً . وقال بها الحنفية في باب الاستحسان ، فنكون أمام إجماع من المذاهب الأربعة على الأخذ بها ، وإناختلفت المسميات ، ونحن نعلم أن جوازكشف العورة للعلاج ، من المصالح المرسلة عند من قالوا بها . والاستحسان عندهم يكون بالنص تارة وبالإجماع تارة ، وبالضرورة تارة أخرى .[2]

ومن أنواع الاستحسان استحسان الضرورة الذي يرجع في الحقيقة إلى نظرية المصالح المرسلة.[3] واستحسان العرف واستحسان المصلحة .[4] فهو في الجملة استثناء من القواعد للضرورة أو العرف أو لرفع المشقة ، أو اتجاه إلى المعاني المصلحية المؤثرة ، وذلك في الجملة اخذ بقاعدة جلب المصالح ودفع المفاسد.[5] ومما يجعلنا نقول أن الحنفية يأخذون بالمصلحة المرسلة ، وإن لم ينصوا عليها ، أنهم يأخذون بالعرف كدليل شرعي ، ولذلك فإن كثيراً من الأحكام المبنية عند الحنفية على العرف ، إنما هو قائم في الوقت نفسه على الاستصلاح .

---

(1) السرخسي ، محمد بن أبي سهل ، **المبسوط** ، ج10 ص 145 ، دار المعرفة – بيروت – س 1406هـ .
(2) **المرجع السابق** ، ج10 / ص 145 .
(3) السرخسي ، **أصول السرخسي** ، ج2 / ص 202 .
(4) الزرقا ، **الاستصلاح** ، ص 26 .
(5) شلبي ، **تعليل الأحكام** ، ص 354 .

فالأحكام المبنية على الاستصلاح عند غيرهم ، مبناها على الاستحسان أو العرف عنـــدهم .[1]
ويضاف إلى ذلك أنهم يقولون بملائم المرسل ، وهو ليس إلا الأخذ بالمصـــالح المرســـلة .[2]
ويستدل الشيخ عبد الوهاب خلاف على أن الحنفية يأخذون بالاستصلاح بأمرين :-

الأول :- أن فقهاء العراق في مقدمة القائلين بأن أحكام الشرع مقصود بها المصالح ..... فمـــن البعيد أن الحنفية وهم زعماء فقهاء العراق لا يأخذون بالاستصلاح .

ثانياً :- أنهم يقولون بالاستحسان وجعلوا من أنواعه ، الاستحسان الذي سنده العرف والضرورة والمصلحة وما هذا إلا استناد إلى المناسب المرسل وأخذ بالمصالح [3] والأمثلة علـــى أخـــذ الحنفية بالمصالح المرسلة كثيرة .[4]

ومما تقدم يتبين لنا أن أئمة المذاهب الأربعة وأتباعهم يقولون بالمصلحة المرسلة ، وإن اختلفـــوا في المسميات ، أو اختلفوا في حكم بعض الفروع المبنية على المصلحة المرســـلة . وهـــذا مـــا يؤكده القرافي المالكي فقد قال " واما المصلحة المرسلة فالمنقول أنها خاصة بنا ، وإذا افتقـــدت المذاهب وجدتهم إذا قاسوا وجمعوا وفرقوا بين المسألتين لا يطلبون شاهداً بالاعتبار لذلك المعنى الذي به جمعوا وفرقوا ، بل يكتفون بمطلق المناسبة ، وهذا هو المصلحة المرسلة ، فهي حينئذٍ في جميع المذاهب .[5] وابن دقيق العيد كذلك يقول " نعم ، الذي لا شك فيه أن لمالك ترجيحاً على غيره من الفقهاء في هذا النوع ، ويليه أحمد بن حنبل ، ولا يكاد يخلو غيرهما عن اعتباره في الجملة .[6]

---

(1) أبو زهرة ، محمد ، **مالك** ، ص 294 .

(2) السرخسي ، محمد بن أبي سهل ، **المبسوط** ، ج10 ص 145 ، دار المعرفة – بيروت – س 1406هـ .

(3) **المرجع السابق** ، ج10 / ص 145 .

(4) السرخسي ، **أصول السرخسي** ، ج2 / ص 202 .

(5) الزرقا ، **الاستصلاح** ، ص 26 .

(6) شلبي ، **تعليل الأحكام** ، ص 354 .

وبعد هذا البيان سأجمل آراء العلماء في المصلحة المرسلة باختصار اختلف العلماء في المصلحة المرسلة كثيراً ، ذكر إمام الحرمين وغيره أن الأقوال فيها ثلاثة .[1] وقيل .[2]

الرأي الأول :-

ذهب طائفة من الأصوليين إلى رد – الاستصلاح أو الاستدلال – وأن المعنى لا يعتبر ما لم يستند إلى أصل كالقاضي[3] وابن الحاجب[4] ، والآمدي[5] ، وردها الشيعة أيضاً ، إلا ما رجع منها إلى العقل على سبيل الجزم[6] ونجدهم يمنعون المعاني إلا إذا كانت تعتمد على أصل ، وهذا ما أصلناه في تعريف المصلحة عند من قالوا بها ، وسيظهر عند البحث في ضوابطها ، فهم لا يخرجون عما قاله المثبتون .

الرأي الثاني :-

الجواز مطلقاً ، وهو المحكي عن الإمام مالك – رحمه الله – وهذا ما نفيناه عنه عند الحديث عن يورد شروط اعتبار المصلحة في المذهب[7] فكيف يستوي هذا مع ذاك ؟ المصلحة عند المالكية ، والشاطبي الذي ينسب إلى إمامه القول بها على الاطلاق[8] هو نفسه فالأمر الذي يُشترط له شروطٌ ، لا بد أن يكون مقيداً ، لا مطلقاً .

---

(1) أبو زهرة ، **مالك** ، ص 322 .

(2) البوطي ، **ضوابط المصلحة** ، ص 395 بتصرف .

(3) حسان ، **نظرية المصلحة** ، ص 537- 547 .

(4) خلاف ، **مصادر التشريع فيما لا نص فيه** ، ص 90 .

(5) شلبي ، **تعليل الأحكام** ، ص 331 – 364 . والبوطي ، **ضوابط المصلحة** ، ص 393- 397 . و الزرقا ، مصطفى، **الاستصلاح** ، ص 24- 29 .

(6) القرافي ، شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول ، ص 394 .

(7) الزركشي ، **البحر المحيط** ، ج4 ص 378 .

(8) إمام الحرمين ، **البرهان في أصول الفقه** ، ج2 / ص 721 . والإسنوي ، جمال الدين ، **نهاية السول في شرح منهاج الوصول** ، ج 2/ 943- 944 . والسبكي ، **الإبهاج في شرح المنهاج** ، ج3ص 178 .

الرأي الثالث :-

ما ذهب إليه الغزالي والبيضاوي [1] ، أنهم يشترطون في المصلحة أن تكون ضرورية قطعية كلية وقد شرحت هذا الرأي وناقشته في موقف الغزالي من المصلحة . فشروطه هذه لا تكون إلا في مصلحة معتبرة شرعاً ، وأظنه كما بينت أراد منها الترجيح بين المصالح ، وليس المصلحة المرسلة .

الرأي الرابع :-

هو ما ذهب إليه الشافعي ومعظم الحنفية ، من أن المصلحة إذا كانت ملائمة لمقاصد الشرع ، والمصالح المعتبرة ، فهي حجة ، وهذا هو حقيقة رأي الإمام مالك ، وإن توسع فيها أكثر من غيره كما قال ابن دقيق العيد والقرافي . ومنهم من يضيف رأياً خامساً وهو رأي الطوفي [2] وقد سبقت الإشارة إليه ، وناقشته حينها بما يغني عن الإعادة . [3]

الفرع الثاني : - القول الراجح

بعد ما بينت تبين لي أنّ المصلحة المرسلة حجة يُعتد بها . وهو ما ذهب إليه جمهور العلماء من الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة , كما أسلفت .وإذا كان هذا قول أئمة السابقين ، فجُل العلماء المعاصرين المعتبرين يقولون بالمصلحة المرسلة ، يقول الدكتور القرضاوي " لم أر أحداً يُعتد به من فقهاء عصرنا إلا اعتد بالمصلحة المرسلة واعتبرها من أدلة الشرع " [4] .

---

[1] الشاطبي ، **الاعتصام** ، ج1 / ص 351- 352 . والزركشي ، **البحر المحيط** ، ج4 ، ص 377- 381 . والشوكاني، **إرشاد الفحول** ، ج1 / 403 -404 .

[2] إمام الحرمين ،**الرهان في أصول الفقه** ، ج2 ص 721 . والشاطبي ، **الاعتصام** ، ج1 / ص 351 . و الزركشي ، **البحر المحيط** ، ج4 / ص 377 .

[3] السبكي ، تاج الدين عبدالوهاب بن علي بن عبدالكافي ، **روع الحاجب عن مختصر بن الحاجب** ، ج4 / ص 527 ، عالم الكتب – بيروت ، ط1 س 1999م تحقيق علي محمد معوض

[4] الحكيم ، الأصول العامة للفقه المقارن ، ص 404 .

وهذا ما يجده من ينظر في كتبهم ورسائلهم العلمية ، في الأصول أو غيره ، منهم من قضى نحبه – رحمهم الله تعالى – بعد أن أثرى المكتبة العلمية الشرعية بشتى علومها . ومنهم – ما زال له في العمر بقية ، الله أسال أن يشرح صدورهم وصدرونا ، وأن ينفعنا بعلمهم .

يقول ابن عاشور ولا ينبغي التردد في صحة الاستناد إليها [1] ويقول الشيخ عبد الوهاب خلاف " الاستصلاح هو أخصب الطرق التشريعية فيما لا نص فيه ، وفيه المتسع لمسايرة التشريع تطورات الناس وتحقيق مصالحهم وحاجاتهم " [2] .

لهذا أرجح اعتبار المصلحة المرسلة لأن استقراء نصوص الشريعة تدل على اعتبار المصحلة وهذا ما بينته في مطلب اعتبار المصلحة من هذا البحث ، بالإضافة إلى فعل الصحابة .

ومما يدفع الباحث إلى ترجيح اعتبار المصلحة ، تجدد الحوادث واختلاف البيئات ، فإذا لم تعتبر المصالح المتجددة ، ولم تشرع لها الأحكام المناسبة ، لأدى ذلك إلى ضياع كثير من المصالح ، وإلحاق الضرر بهم ، ولأدى أيضاً إلى جمود الشريعة وعدم مسايرتها لتطورات الحياة ، وهذا لايتفق مع المقصود من التشريع الذي هو تحقيق مصالح الناس . [3]

وفي عصرنا هذا ضمت القوانين الحديثة أحكاماً شتى كثيرة مناطها المصلحة ، مثل توثيق العقود ،واشتراط الحصول على إجازة لمزاولة مهنة ما ، والعقوبات لكثير من الجرائم الحديثة التي لم يرد من الشرع نص على عقوباتها . [4] وغبرها من المستجدات والحوادث في مجال المعاملات المالية الحديثة ، وفي مجال الحكم والنظم والسياسة ، والنظم الإدارية .

---

[1] الآمدي ، **الإحكام في أصول الأحكام** ، ج4 ص 167 .

وعادل أحمد عبدالموجود .

[2] الشاطبي ، **الاعتصام** ، ج1ص 350 .

[3] **المرجع السابق** ، ج1/ ص 364- 367 .

[4] الغزالي ، **المستصفى** ، ص 176 . والجزري ، شمس الدين محمد بن يوسف ، وفاته س711هـ ، **معراج المنهاج شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول للقاضي ناصر الدين البيضاوي** ، ص 583 ، دار إبن حزم ، – بيروت – ط1 س 2003م ، تحقيق شعبان محمد إسماعيل .

ومن هنا كان لا بد من اعتبار المصلحة المرسلة ، وإلا لكانت الشريعة قاصرة عن مواكبة تطورات العصر والحداثة . ولا ينظر إلى ما احتج به الآمدي على ردها ، بأن المصالح منقسمة إلى ما اعتبره الشارع وما ألغاه والحاق المصلحة المرسلة ، بأحدهما ليس بأولى من الآخر ، وترجيح بلا مرجح . لأنها الحقت بالمعتبرة لوجود شاهد على اعتبارها من قواعد الشريعة ومقاصدها ، ونصوصها العامة ، فهي ليست مطلقة عن الدليل كلياً . فإن المصالح التي الغاها الشارع لم يلغها إلا إذا ترتب على اعتبارها مفسدة ، وهذا غير موجود في المصلحة المرسلة ، لأن جانب المصلحة فيها راجح على جانب المفسدة ، وإذا لا يجوز الحاقها بالمعتبرة ، لفقد المرجح ، فكيف نلحقها بالملغاة بدون مرجح .[1]

والرد على من قال ، إنها تفتح الباب لذوي الأهواء ، وللعامة – من ليسوا أهلاً للاجتهاد – فيعتمدون على المصلحة في تبرير أعمالهم ، فلا يعتد بقوله ، لأن تحديد المصلحة في الشرع والشروط والضوابط التي وضعها العلماء لاعتبارها ، تخرجها من هذه الدائرة .[2] ولو صح ما قالوا لوجب منع الشرطة والجيش من حمل السلاح لأنه قد يستعمل في قتل الأبرياء[3] أما الذي لا يخاف الله ، فلن يصده عن الانحراف إغلاق باب من أبواب الرحمة .[4]

المطلب الثالث: ضوابط المصلحة المرسلة

الفرع الأول: ضرورة ضبط المصلحة المرسلة :

قال العلماء بحجية المصلحة المرسلة – كما أسلفت – إلا أنهم قيدوها بجملة من الضوابط .

---

(1) شلبي ، **تعليل الأحكام** ، ص 295 .

(2) أنظر رأي الطوفي ص 87

(3) القرضاوي ، يوسف ، **السياسة الشرعية** ، ص 94 .

(4) إبن عاشور ، **مقاصد الشريعة الإسلامية** ، ص 225 .

فلا بد من ضبط المصلحة خوفاً من إنطلاقها من عقالها ، فنقل الزركشي عن ابن دقيق العيد قوله" لست أنكر على من اعتبر أصل المصالح ، لكنّ الاسترسال فيها ، وتحقيقها يحتاج إلى نظر شديد ربما خرج عن الحد المعتبر " [1] .

والحقيقة أن العمل بالمصلحة المرسلة ، أمر يجب فيه التحفظ والحذر ، حتى تتحقق صحة المصلحة.[2] ومن هذا المنطلق كانت ضوابط المصلحة ، حتى لا يتجرأ مرضى القلوب ، وأصحاب الأفكار المسمومة والمستوردة ، على الشرع بفتاوى لا علاقة لها به لا من قريب ولا من بعيد ، متذرعين بالمصلحة ، ففيها خطر عظيم إن بقيت مطلقة من غير ضابط يضبطها.[3] لقد بين كل من قال بالمصلحة المرسلة ضوابطها في نظره ، إلا ما جاء به الطوفي من عدم وضوح في مسألة المصلحة ، فظاهر قوله في شرحه لحديث لا ضرر ولا ضرار تدل على أنه أطلق المصلحة دون ضوابط ولا قيود ، كما بينت عند بحث رأي الطوفي في المصلحة. فنجد الإمام الغزالي اشترط شروطاً تختلف عما اشترطه إمام الحرمين أو الشاطبي.

الفرع الثاني: ضوابط المصلحة المرسلة:-

الضابط الأول :- أن لا تعارض نصاً خاصاً قطعياً .

والدليل الخاص هو كل لفظ موضوع لمعنى معلوم على الانفراد .[4] والدليل الخاص ، يكون قطعياً ، ويكون ظنياً ، فالقطعي في دلالته وثبوته ، لا يجوز أن تُقدم المصلحة عليه ، إلا في حالة الضرورة ، كما في المثال الذي ذكره الغزالي – تترس الكفار بأسرى المسلمين –

---

(1) خلاف ، مصادر التشريع فيما لانص فيه ، ص 85 .

(2) شعبان ، **أصول الفقه الإسلامي** ، ص 137 .

(3) القرضاوي ، **السياسة الشرعية** ، ص 95- 96 ، بتصرف .

(4) الآمدي ، **الإحكام في أصول الأحكام** ، ج 4 / ص 167- 168 .

فالمصلحة فيه كما بين الغزالي ، ضرورية قطعية كلية .[1] والأدلة على حرمة قتل المسلم قطعية الدلالة والثبوت، فتقديم المصلحة على النص هنا استثناء من القاعدة لعارض ما .[2]

ويستطيع الباحث أن يقطع بعدم وجود مصلحة تعارض نصاً خاصاً ،يقول أبو زهرة " بل على التحقيق لا يمكن أن تكون ثمة مصلحة في غير موضع النص القطعي في دلالته وثبوته،وما يتوهمه العاقل مصلحة معارضة للنص ، هو مثارات الهوى لبست لبوس المصالح ، وليست منها"[3] وقد بينت خطأ ادعاء الطوفي في ذلك ، فإنه لم يستطع أن يأتي بمثال واحد يوضح قوله ، إلا إذا كان يقصد النص الظني ، كما بينت .[4]

وعلى هذا لا يصح اعتبار المصلحة التي تقضي بجواز الاستسلام للعدو ، بحجة الحفاظ على النفوس والأموال ، ومساواة البنت بالولد في الميراث ـ لتساويهما في القرابة ، وذلك لمعارضتها للنصوص القطعية [5] ولو كان تقديم المصلحة على النص على الإطلاق لأدى ذلك إلى ضياع الشريعة كلياً . وفتح الباب لتقديم المصلحة على النص على مصراعيه بدعوى التطور يؤدي إلى قيام مجتمع يبيح شرب الخمر وكشف العورات ، والفطر في رمضان – كمن قال التدخين لا يفطر – ويسقط حق الملكية والتوارث ، ويمنع الطلاق وتعدد الزوجات .[6]

وهذا ما نعانيه في أيامنا ممن ينسبون أنفسهم إلى العلم زوراً وبهتانا ، أصحاب الفتاوى المغرضة. أما الدليل الظني في ثبوته مثل خبر الواحد ، أو في دلالته ، مثل النص العام المتواتر– عند من يقولون بظنية دلالته – من قرآن أو سنة ، فقد وقع فيه خلاف بين العلماء الذين قالوا بالمصلحة كدليل شرعي ، فمن العلماء من لا يقدم مصلحة على نص ، ولو كان

---

(1) شعبان ، **أصول الفقه الإسلامي** ، ص 138 ، بتصرف .

(2) شلبي ، **أصول الفقه الإسلامي** ، ص 294– 295 .

(3) حسب الله ، **أصول التشريع الإسلامي** ، ص 154 .

(4) الصالح ، مصادر التشريع ومناهج الاستنباط ، ص 321 .

(5) الزركشي ، **البحر المحيط** ، ج4/ ص 381 .

(6) الشنقيطي ، **المصالح المرسلة** ، ص 36 .

الحديث آحاداً مثل أكثر الحنابلة [1] لذا نجد شيخ الإسلام ابن تيمية اشترط في الأخذ بالمصلحة المرسلة عدم مصادمتها للنصوص [2] ومنهم من قد يرجح المصلحة المرسلة على النصوص الظنية في دلالتها أو ثبوتها كالمالكية كما قال الشيخ أبو زهرة . [3] ومنهم من يرجح مطلق المصلحة على النص كالطوفي . [4]

إلا أن الدكتور البوطي ومثله الدكتور حسين حامد قد نفيا بشدة ، وبالأمثلة التطبيقية ، القول بأن المالكية يخصصون النص بالمصلحة . [5] ويرى الشيخ الزرقا أن لا داعي لهذا الإنكار الشديد لتخصيص النص العام بالمصلحة أو تقييد المطلق عند المالكية ، فإنهم يقولون إن النص العام غير قطعي الدلالة ، فيكون ذلك عندئذ تفسيراً للنص العام . [6] ومما يؤيد قول الزرقا أن البوطي نفسه يقول ذلك عند معارضة المصلحة لنص ظني. [7]

وإني أرى أن النص الظني في دلالته أو ثبوته ، إن عارضته مصلحة دلت عليها قواعد الشريعة ومقاصدها ، ولم يعارضها نص خاص ، أو مصلحة أخرى أرجح منها ، فعندئذ تقدم المصلحة على النص من باب التفسير أو التقييد أو الفهم ، ويكون المرجح هنا النصوص الدالة على المصلحة وليس المصلحة المجردة .

هذا على خلاف ما يقول الطوفي فإنه يقدم مطلق المصلحة على النص ، حيث يدل ظاهر عبارته على ذلك [8] أما بالنسبة إلى عدم معارضة المصلحة للقياس كما قال الدكتور البوطي[1]

---

(1) الدواليبي ، **المدخل إلى علن أصول الفقه** ، ص 443 . والبوطي ، **ضوابط المصلحة** ، ص 137- 130 . والصالح ، محمد أديب ، **مصادر التشريع ومناهج الاستنباط** ، ص 371 .

(2) السرخسي ، **أصول السرخسي** ، ج1 / ص 124 .

(3) الغزالي ، **المستصفى** ، 175- 176 .

(4) حسب الله ، **أصول التشريع الإسلامي** ، ص 160 .

(5) انظر ، رأي الطوفي ص 87

(6) أبو زهرة ، **أحمد بن حنبل** ، ص 274 .

(7) شعبان ، **أصول الفقه الإسلامي** ، ص 139

(8) حسب الله ، **أصول التشريع الإسلامي** ، ص 164 .

(1) أبو زهرة ، **أحمد بن حنبل** ، ص 273 .

فقد منع تقديم المصلحة على القياس لأن القياس في نظره يؤول إلى الكتاب والسنة ، وأنه أقوى في ظنيته من المصلحة المظنونة. [1]

إلا أنني أرى أن ذلك محل نظر ، فأقول – على قلة بضاعتي – إذا قُدم القياس على المصلحة لأنه يؤول إلى الكتاب والسنة . فهل يا ترى : أن المصلحة التي رجح الدكتور القول بها وقال : إنها باتفاق الصحابة والتابعين والأئمة الأربعة[2] هل كانت مطلقة عن الدليل من كتاب أو سنة؟

فإذا قلنا نعم فهذا ضرب من التشريع بالرأي ، وهذا لا يقول به عالم معتبر ، وإذا كانت الثانية عند ذلك ألزمنا أنفسنا بالدليل ، وكانت المصلحة المرسلة تؤول إلى الكتاب والسنة ، وإن كانت ظنية فالقياس ظني كذلك . وإذا كان المقيس يشترك مع المقيس عليه في علة مشتركة ، فالمصلحة تعتمد على مقاصد الشرع وقواعده العامة التي دل عليها الكتاب والسنة .وليس هناك مقرر شرعي أو أمر متفق عليه يحول دون الرجوع للمصلحة ، وترك القياس إذ ليست مراعاة القياس – كمصدر تشريعي مستقل – أولى من مراعاة المصلحة المندرجة في مقاصد الشارع ومقرراته العامة ، وبخاصة حين يؤدي اتباع القياس إلى نقيض ذلك . [3]

الضابط الثاني :- الملاءمة لمقاصد الشرع :

وعندما اشترط الشاطبي ملاءمة المصلحة لمقاصد الشرع ، إنما أراد عدم معارضتها للنصوص حيث قال " بحيث لا تنافي أصلاً من أصوله ولا دليلاً من دلائله " [4] . فلن تكون المصلحة ملائمة لمقاصد الشرع إلا إذا كانت لا تعارض دليلاً من أدلته ، ومقاصد الشرع ليست محصورة – وقد بينت ذلك عند الحديث عن أقسام المصلحة – في الضروري أو الحاجي الذي

---

(1) رحال ، علاء الدين حسين ، **معالم وضوابط الاجتهاد عند شيخ الإسلام ابن تيمية** ، ص 200 دار النفائس – الأردن – ط1 س 2002م . والبدوي ، يوسف أحمد محمد ، **مقاصد الشريعة عندابن تيمية** ، ص 356 ، دار النفائس – الأردن ط1 س 2000م .

(2) أبو زهرة ، **أحمد بن حنبل** ، ص 274 .

(3) **أبو زهرة: أحمد بن حنبل، ص 274.**

(4) البوطي ، **ضوابط المصلحة** ، ص 202–215 . وحسان ، **نظرية المصلحة** ، ص 108– 192.

يصل إلى حد الضرورة كما شرط الغزالي [1] مع أنه لم يشترط ذلك في شفاء الغليل ولا في المنخول ، وإنما اشترط ، ملائمة المقاصد ، وعدم تغيير النصوص . [2]

ولا يصح أيضاً ما قاله الشاطبي من حصرها في الضروري أو رفع حرج لازم في الدين [3] وقد ناقشت : حصر المصلحة في الضروري والحاجي فقط ، دون التحسيني وغيرها من قبل ، وبينت خطأ ذلك . [4] أما شرط أن تكون المصلحة تحفظ ضرورياً ، أو ترفع حرجاً ،فهو : قصر للعمل بالمصلحة المرسلة في ميادين معينة . [5] وإلا كانت تدور في باب الضرورة فقط، وهذا لا يصح . فالمقصود بهذا الضابط في الحقيقة أن تكون من جنس المصالح لا غريبة عنها .

الضابط الثالث :-

أن لا تدخل مجال العبادات وما جرى مجراها من الأمور الشرعية [6]

وقد فصلت ذلك في بحث مجالات المصلحة المرسلة ، وأنها في باب المعاملات والعادات فقط.

الضابط الرابع :- ان تكون المصلحة محققة :-

أما إذا كانت من المصالح المتوهمة أو المظنونة ، فلا يجوز العمل بها . أي أن يكون العمل بها يجلب نفعاً أو يدفع ضرراً . [7]

فالمصلحة المتوهمة لا يجوز العمل بها مثل المصلحة الموجودة في سلب الرجل الحق في الطلاق وجعله بيد القاضي لأن المنفعة في ذلك لا تساوي المنفعة التي تتحقق بتثبيت الطلاق

---

[1] الزرقا ، **الاستصلاح** ، ص 93 ، الهامش .

[2] البوطي ، **ضوابط المصلحة** ، ص 215 .

[3] الطوفي ، شرح الأربعين النووية – شرح حديث – " لا ضرر ولا ضرار " أنظر ملحق رسالة مصطفى زيد ، **المصلحة في التشريع الإسلامي** ، ص 261

[4] البوطي ، **ضوابط المصلحة** ، ص 229 .

[5] البوطي: **المرجع السابق** ، ص 248-249 .

[6] البوطي ، **ضوابط المصلحة** ، ص 419 .

[7] بلتاجي ، محمد ، **مناهج التشريع الإسلامي في القرن الثاني الهجري** ، ج1 ، ص 459 ، دار السلام - .

بيد الرجل . ومثل المصلحة المتوهمة في تجويز إرضاع الكبيردفعاً لمفسدة الخلوة المحرمة ، ففي ذلك دفع لمفسدة ، بمفسدة أعظم منها ، وهذا لا يكون من جاهل بحال ، فضلاً عن العالم ، ومثلها القول بجواز تقبيل الشباب للفتيات في الأماكن العامة ، وقد رددتها من قبلُ في هذا البحث .

أما المصلحة المظنونة ففيها تفصيل ، فإذا كان يغلب على الظن أنها تتحقق ، فلا مانع من إعمالها وقد فصل ابن عاشور القول في ذلك [1] وانظر ذلك في تقسيم المصلحة من حيث القطع والظن من هذا البحث .

أما اشتراط أن تكون المصلحة عامة وليست خاصة كما فعل الغزالي [2] وغيره فهذا غير مسلم به لوجود كثير من المصالح الخاصة التي تراعيها الشريعة ، مثل حفظ المال من السرف بالحجر على السفيه ، فذلك نفع لصاحب المال ليجده عند رشده أو يجده وارثه من ومثل المنفعة التي يظنها العقلفي اتخاذ الكلاب للحراسة في الحضر في حالة الخوف ، ولا مانع منه وليس فيها نفعٌ للجمهور . [3]

وقد ذكر الغزالي أمثلة على الأخذ بالمصلحة الخاصة في حق آحاد الأفراد مثل المرأة التي فقد زوجها وبقيت المرأة محبوسة في حبال الزوجية ، فهل لها الزواج من غيره رعاية لمصلحتها ؟ فقد أفتى عمر – رضي الله عنه – أنها تنكح إذا طالت المدة. [4] وفي هذا مراعاة لمصلحة شخصية.

الضابط الخامس :- في المجتهد الذي يتبين المصلحة أو يبني الحكم عليها :

فيجب أن يتصف بصفات المجتهد المعروفة مثل العلم بكل علوم الشريعة أو ببعضها على الأقل، وأن يتحلى بالتقوى والورع ودماثة الخُلق ، حتى يمنعه ذلك من بناء الحكم على وفق

---

[1] الشاطبي ، إبراهيم ، **الاعتصام** ، ج1/ ص 364 .

[2] الغزالي ، **المستصفى** ، ص 176 .

[3] الغزالي ، أبو حامد ، **شفاء الغليل** ، ص 102 . و**المنخول** ، ص 364 .

[4] الشاطبي ، **المرجع السابق** ، ج1 / ص 367 .

الهوى والشهوة ، ومسايرة الأفكار المشبوهة ، وفي تعريفي للمصلحة قيدتها بهذا القيد . دفعني إلى القول بهذا الضابط ما يحدث من فوضى الإفتاء ، في وقت فسدت فيه الأخلاق والذمم فأصبح الجاهل يفتي قبل العالم ، على وفق هواهم ، ويضربون بالدليل عرض الحائط .وهذا الضابط لم أجده عند أحد ممن ضبطوا المصلحة المرسلة ، وإن تحدث بعضهم عن المجتهد في تعريف المصلحة [1] أو في ثنايا بحث المصالح ، وقد يكون سبب ذلك ، أن الأمر مسلم به لا يحتاج إلى مجرد الإشارة إليه ، لأن الذمم لم تكن قد فسدت ، والخوف من القول عن الله ورسوله كان يمنعهم من الخوض في هذه المعمعة .

فإن الأخذ بالمصلحة المرسلة إنما هو من شأن العلماء الذين بلغوا درجة الاجتهاد والذين يستطيعون إدراك المقاصد الشرعية عن طريق الأدلة الكلية غير المعينة ، وهو احتياط منه من الوقوع في الافتاء بدعوى المصلحة دون تيقن من اندراجها تحت أصل عام أو عموم المقصود الشرعي . [2]

لذلك فالمصلحة المرسلة ليست غريبة عن قواعد ومقاصد الشريعة الإسلامية ونصوصها العامة,

فإن عارضت الدليل الخاص أو عارضت مقاصد الشريعة ، فلا يعمل بها . والمصلحة لا بد أن تضبط بضوابط معينة حتى يعمل بها .وبالرغم من القول بحجيتها ، إلا أنه لا بد من الحذر في المبالغة في الاعتماد عليها ، خاصة ممن لا يعرف الدليل ، وقيمة الدليل عند المسلم ، ولا يعرف أن روح الشريعة ومقاصدها منضبطة بالنص ولا تقوم إلا به .

---

[1] انظر ص 96

[2] الباحسين ، يعقوب عبدالوهاب ، **رفع الحرج في الشريعة الإسلامية** ، ص 266

الــفــصـــل الـــثـــانـــي

المصلحة المرسلة وتطبيقاتها في الحكم

المبحث الأول: رئاسة الدولة

المبحث الثاني: شروط الإمام "رئيس الدولة" وتحديد مدة الحكم وعلاقتهما بالمصلحة المرسلة.

المبحث الثالث: الطرق التي يتم بها اختيار رئيس الدولة

لما كان مجال الحكم والنظم السياسة هو أكبر المجالات التـــي تطبــق فيــه المصـــلحة المرسلة، لندرة النصوص الشرعية الخاصة الصحيحة الصريحة ، التي تنظم هذا المجال، ولكثرة المستجدات في هذا الباب ، والوقائع والنوازل ، ولما يحدث من لغط كبير بين العلمـــاء، كانـــت التطبيقات التي اخترتها في باب الحكم والسياسة ، فكثير من المسائل التي جدَّ ت علـــى الســـاحة السياسية الإسلامية والعربية ، تحتاج إلى تأصيل وبيان لحكم الشرع فيها .

ولقد جاءت النصوص الشرعية في مسألة الحكم والنظم السياسة كلية عامـــة ، علـــى شكل قواعد ومبادئ، دون ذكر للجزئيات والتفصيلات ، فعلى سبيل المثال، ورد الأمر بطاعـــة ولي الأمر، دون بيان لطريق تعيين ولي الأمر، وشكل رياسته وحكومته ، وأمر الله ورســـوله ولي الأمر بالشورى بدون تحديد لكيفيتها وترك الأمر للأمة تحدد كل ذلك ، وفـــق مـــا يوافـــق مصلحتها وظرفها وزمانها .

وتميزت هذه الشريعة أيضاً ، بالواقعية والعقلانية، لذا نجد أن جزءاً يسيراً من أحكامهـــا قد فصلها القرآن الكريم ، وأغلب أحكامها جاءت عامة دون تفصيل ، هذا عدا عـــن المســـاحة الواسعة التي سكت عنها الشرع ، وهي ما سماها العلماء " منطقة العفو " ، لعلـــم الله ســـبحانه وتعالى بتغير الأشخاص والزمان والمكان والأحوال والظروف والبيئات والسياسات ، من زمـــن إلى آخر ، ومن مكان إلى آخر ، فما كان يناسب الصحابة رضوان الله عليهم قد لا يناسب مـــن بعدهم ، وما ناسب من بعدهم قد لا يناسب زماننا هذا ، والوقائع التاريخية في زمن الصـــحابة ومن بعدهم تؤكد ذلك .

لذلك: سأبحث في تطبيقات المصلحة المرسلة في باب الحكم والنظم السياسية المعاصرة مثل: حكم تنصيب رئيس للدولة، وشروط رئيس الدولة، ومدة حكمه، وكيفية اختيـــاره وشـــكل الدولة، ونظام الشورى مقارنة بالديمقراطية.

المبحث الأول

رئاسة الدولة

المطلب الأول: حكم تنصيب الإمام "رئيس الدولة":

إن الشريعة الغراء كما هي أصيلة كذلك هي واقعية، فكيف تتعامل مع المجتمع الإسلامي وكيف تعالج أموره؟ وأهم قضاياه، وشؤونه أقام دولة ترعى مصالحها، وتنصيب حاكم ينوب عنها في تصريف أمورها وإدارة شؤونها.

فهل أمرت الشريعة الإسلامية بتنصيب هذا الحاكم ؟ وإن أمرت بذلك فهل كان الأمر على الوجوب أم على الندب ؟ أم تركت الشريعة هذا الأمر، على أنه ليس من اختصاصها واهتماماتها؟

لقد أولت الشريعة هذا الأمر اهتماماً كبيراً، فقد أجمعت الأمة على وجوب تنصيب الإمام "رئيس الدولة" من غير خلاف إلا من شذ ممن لا يعتد به.[1]

---

[1] الماوردي ، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري البغدادي ، وفاته سنة 450 هـ ، **الأحكام السلطانية** ، ص 5، دار الكتب العلمية بيروت . و أبو يعلى ، محمد بن الحسين الفراء ، وفاته 458هـ ، **الأحكام السلطانية** ، ص 23 ، دار الفكر – بيروت – ، طبعة جديدة ، تشرف بخدمتها وتصحيحها محمود حسن ، 1414ه، – 1994م . والبغدادي ، عبد القادر بن طاهر الإسفرائيني ، وفاته 429هـ ، **الفرق بين الفرق** ، ص349 ، مكتبة محمد علي صبيح وأولاده – ميدان الأزهر بمصر ، حققه محمد محي الدين عبدالحميد . والقلعي ، محمد بن علي ، **تهذيب الرياسة وترتيب السياسة** ، ص 74 ، مكتبة المنار – الأردن – الزرقاء ، ط1 ، ابراهيم يوسف مصطفى عجو ، والقلقشندي ، أحمد بن علي ، وفاته سنة 821 هـ ، **صبح الأعشى في صناعة الإنشى** ، ج 9 ص 285 ، دار الفكر – دمشق – 1987م ، ط1 ، يوسف علي طويل . وابن الأزرق ، أبي عبد الله ، **بدائع السلك في طبائع الملك** ص68 – 69 ، وزارة الإعلام – العراق – ط1 ، علي سامي النشار . وإمام الحرمين ، أبو المعالي عبدالملك بن عبدالله الجويني ، وفاته 419هـ ، **الغياثي** ، **غياث الأمم في التياث من الظلم** ، ص 29 ، دار المحراب – كندا – ط1 ، 2002م حققه عبدالعظيم الديب ، وهذبه محمد أحمد الراشد وسماه الفقه اللاهب . وابن المبرد ، جمال الدين أبا المحاسن يوسف بن عبدالهادي الحنبلي ، وفاته 909هـ ، **إيضاح طرق الاستقامة في بيان أحكام الولاية والإمامة** ، ص 47 – 48 ، غراس للنشر – الكويت – ط1 ، 2006م ، ضبط نصه عبدالله محمد الكندري . القنوجي ، سيد صديق حسن خان ، وفاته 1307هـ ، **إكليل الكرامة في تبيان مقاصد الإمامة**، ص 11 ، إعداد وتحقيق مجموعة من الاساتذة وابن خلدون ،عبد الرحمن بن محمد الحضرمي ، **المقدمة** ، ص 191، دار القلم – بيروت – ،ط5 ، 1984م . والشوكاني ،محمد بن علي بن محمد ، وفاته سنة 1250هـ ، **نيل الأوطار**، ج9، ص 157 ، دار الجيل – بيروت – 1973م .

يقول ابن حزم: "اتفق جميع أهل السنة وجميع المرجئة وجميع الشيعة وجميع الخوارج على وجوب الإمامة"[1].

وأقوال العلماء التي تؤكد على وجوب الإمامة كثيرة، لم أذكرها من أجل الاختصار.

من خلال ذلك نجد: أن القول بوجوب الإمامة مقطوع به، ويظهر ذلك ببيان الأدلة التي اعتمد عليها أصحاب هذا الرأي.

أدلة الوجوب:

استندت الأمة بالقول بوجوب الإمامة إلى القرآن الكريم والسنة قولاً وفعلاً والإجماع، بالإضافة إلى المعقول تحقيقاً لمصلحة الأمة.

أولاً: القرآن الكريم:

1- أمر القرآن الكريم بوجوب طاعة أُولي الأمر فقال الله تعالى: **{يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ}**[2].

وجه الاستدلال بهذه الآية: أن الله سبحانه قد أمر بطاعة أُولي الأمر، فمن هم أُولو الأمر؟ اختلف المفسرون في معنى " أولي الأمر " في الآية إلى قولين:

الأول: أنهم أمراء المسلمين بمن فيهم الخلفاء والقضاة وغيرهم.

الثاني: أنهم أصحاب الرأي من العلماء والفقهاء.[1]

---

[1] ابن حزم ، محمد بن أحمد ، وفاته 456هـ ، **الفِصَل في الملل والأهواء والنحل** ، ج4 ، ص 84 ، مطبعة التمدن 1321هـ

[2] النساء آية 59.

[1] الطبري ، محمد بن جرير بن يزيد ، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن** ، ج 5 ، ص 149- 152 ، دار الفكر – بيروت – 1405هـ . والبيضاوي عبد الله بن عمر ، وفاته **685هـ** ، **أنوار التنزيل وأسرار التأويل** ، ج2 ، ص 205، دار الفكر – بيروت – 1996م

والأقرب إلى الصواب أنهم الأمراء والعلماء.[1]

وإذا لم نقل بوجوب إقامة الحاكم، لانتهينا إلى القول بوجوب طاعة من لا تجب إقامته وهذا لا معنى له، بل يكون قولاً لا يقره عقلٌ أو منطقٌ سليمٌ.[2]

ثانياً: السنة القولية والفعلية:

استدل العلماء على وجوب تنصيب الإمام – إقامة دولة ونظام – بأحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم ــ التي تأمر بطاعة الأئمة. [3]

وإن النصوص النبوية الدالة على وجوب نصب الإمام، تتضمن أمرين:[4]

الأول: أمره ρ بوجوب نصب أمير لكل جماعة. فعن عبد الله بن عمر قال صلى الله عليه وسلم **(ولا يحل لثلاثة نفر يكونون بأرض فلاة، إلا أمروا عليهم أحدهم)**[5].

عبد القادر عرفات العشا حسونة . والقرطبي ، محمد بن أحمد بن أبي بكر ، وفاته 671هـ ، **الجامع لأحكام القرآن** ، ج5، ص 259 – 260 ، دار الشعب – القاهرة – 1272هـ ، ط 2 ، أحمد عبد العليم البردوني .

[1] القرطبي ، **الجامع لأحكام القرآن** ، ج5 ، ص 259 – 260 . والثعالبي ، عبد الرحمن بن محمد بن مخلوف ، وفاته 875هـ **الجواهر الحسان في تفسير القرآن** ، ج1 ، ص 385 . مؤسسة الأعلى للمطبوعات – بيروت – .

قال القرطبي " **أما الأمراء** فلأن الآية نزلت في عبد الله بن حذافة السهمي " القرطبي ، **الجامع لأحكام القرآن** ، ج5 ، ص 259 – 260 . ينظر (البخاري في كتاب التفسير باب قوله تعالى { وأطيعوا الله والرسول وأولي الأمر منكم } النساء 59 حديث رقم 4308 ج4 ص 1674) وانظر (مسلم كتاب الإمارة باب وجوب الطاعة وتحريمها في المعصية حديث رقم 1834 ج3 ص 1465)

أما العلماء ، فلقوله تعالى { فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر } النساء 59وليس لغير العلماء معرفة كيفية الرد إلى الكتاب والسنة ويدل على هذا صحة كون سؤال العلماء واجباً وامتثال فتواهم لازماً .

[2] موسى ، محمد يوسف ، **نظام الحكم في الإسلام** ، ص 28 ، دار المعرفة – القاهرة – ط2 ، 1964م

[3] ابن حزم ، **الفصل في الملل والاهواء والنحل**، ج4 ، ص 87 .

[4] الخالدي ، محمود ، **معالم الخلافة في الفكر السياسي الإسلامي** ، ص 52 ، دار الجيل – بيروت – ط1 1984م .

[5] ابن حنبل ، **المسند** ج2 ص176 حديث رقم 6647 . وعند أبي داود عن أبي سعيد الخدري بلفظ (إذا خرج ثلاثة في سفر فليؤمروا أحدهم) و أبو داود ، سليمان بن الأشعث السجستاني ، وفاته 275هـ ، **سنن أبي داود** ، كتاب الجهاد باب في القوم يسافرون يؤمرون أحدهم عليهم حديث رقم 2608 ج 3 ص 36 دار الفكر – محمد محيي الدين عبد الحميد . وعند ابن خزيمة والحاكم ، عن زيد بن وهب قال قال عمر (إذا كان ثلاثة في سفر فليؤمروا أحدهم ، ذاك أمير أمّره رسول الله ρ ابن خزيمة ، محمد بن اسحاق ، وفاته 311هـ ، **صحيح ابن خزيمة** ، باب استحباب تأمير المسافرين أحدهم حديث رقم 2541 ج 4 ص 141 ، المكتب الإسلامي – بيروت – 1970م ، محمد مصطفى الأعظمي . وانظر الحاكم ، محمد بن عبد الله ، وفاته 405هـ، **المستدرك على الصحيحين**، كتاب المناسك ، باب تأمير المسافرين أحدهم ،

يقول الشوكاني: "وإذا شرع الله التأمير لثلاثة في فلاة من الأرض، أو يسافرون، فشرعيته لعدد أكثر يسكنون القرى والأمصار ، ويحتاجون لدفع التظالم، وفصل التخاصم أولى وأحرى، وفي ذلك دليل لقول من قال ، إنه يجب على المسلمين نصب الأئمة والولاة والحكام.[1]

وهذه الأحاديث لا تدع مجالاً للشك في أن من واجب المسلمين أن يهتموا بالتفكير في أمر خلافتهم. [2]

الثاني: جملة أحاديث البيعة.

أما أحاديث البيعة، فأكتفي منها بحديث واحد وفيه كفاية للاستدلال به وهو قول الرسول ρ **(من مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية)**[3].

فالحديث ينص على أنه يجب على كل مسلم مكلف أن يبايع الإمام وإلا فقد أثم ومات على ما يموت عليه أهل الجاهلية ، وها يستوجب تنصيب الأمير الذي ببيعته يتحقق الواجب ويرتفع الإثم. [4]

ونستدل بفعل الرسول ρ ، في المدينة المنورة ، بصفته رئيساً للدولة لا بصفته الدينية.[5]

فعلى المسلمين الاقتداء به، ولا يكون ذلك إلا بنصب الإمام.

ثالثاً: الإجماع:

فقد أجمع الصحابة على وجوب تولية أمير عليهم، في السقيفة.[1]

حديث رقم 1623 ج1 ص 611 ، دار الكتب العلمية – بيروت – 1990م ط1 / مصطفى عبد القادر عطا . وقال الحاكم حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه .

(1) الشوكاني ، محمد بن علي ، **نيل الأوطار** ، ج9 ، ص 157 .

(2) عبد الرحمن ، محمد ، **منهج الإصلاح والتغيير عند الإخوان المسلمين دراسة في رسائل الإمام البنا** ، ص 311 ، دار التوزيع والنشر الإسلامية – القاهرة – ط1 ، 2006م .

(3) مسلم ، **صحيح مسلم** ، كتاب الإمارة باب وجوب ملازمة جماعة المسلمين ، حديث رقم 1851 ، ج3 ، ص 1478 .

(4) أبو فارس ، محمد عبد القادر ، **النظام السياسي في الإسلام** ، ص 159 ، 1980م دون ذكر دار النشر ورقم الطبعة.

(5) المبارك ، محمد ، **نظام الإسلام الحكم والدولة** ، ص 16 فقد ذكر مثل ذلك .

رابعا: المعقول:

1- يتضمن القرآن أحكاماً لا يتصور تنفيذها دون وجود دولة تأخذ بها وتعمل على تنفيـذها [2] يقول ابن حزم "إن الله عز وجل يقول: **{لاَ يُكَلِّفُ ٱللهُ نَفْساً إِلاَّ وُسْعَهَا}**[3] فوجب اليقين بأن الله تعالى لا يكلف الناس ما ليس في بنيتهم واحتمالهم وقد علمنا بضرورة العقل وبديهته أن قيام الناس بما أوجبه الله تعالى من الأحكام – في جميع المجالات – متعذر غير ممكن ، فلن يبق وجه تتم به الأمور إلا الإسناد إلى واحد فاضل حسن السياسة قوي على الإنفاذ . [4]

2- شمول الشريعة الإسلامية لجانب العقائد والعبادات وغيرها من جوانب الحياة ، فإن مثل هذه النظرة الشاملة المتكاملة لا يمكن أن تتحقق دون أن تكون الدولة أي – الحكم – أو التنظيم السياسي جزءاً منها يفسح لها مجال الحياة لتحقق رسالتها ويحميها مما يعارضها ويعوق سيرها.[5]

3- إنني ألمح في قوله الله تعالى: **{يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ ٱللهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ}**[6] ألمح في هذه الآية التي وردت في سورة الحجرات ، والتي عالجت قضايا المجتمع المسلم ، أنه لا

---

[1] البخاري ، **صحيح البخاري** ، كتاب فضائل الصحابة ، باب لو كنت متخذاً خليلاً ، رقم 3467، ج3 ، ص 1341 . والطبري ، **تاريخ الطبري** ، ج2 ، ص233- 234 . و ابن خلدون ، **المقدمة** ، ص 191 ، والريس ، محمد ضياء الدين ، **النظريات السياسية الإسلامية** ص 126- 128 ، مكتبة الأنجلو المصرية ، ط 3 1960

[2] المبارك ، محمد ، **نظام الإسلام الحكم والدولة** ، ص 12 ، دار الفكر ، ط4 ، 1981م

[3] البقرة آية 286

[4] ابن حزم ، محمد بن علي ، **الفصل في الملل والأهواء والنحل** ، ج 4 ، ص 87 .

[5] المبارك ، محمد ، **نظام الإسلام – الحكم والدولة** ، ص 14

[6] الحجرات آية 13

سبيل إلى هذا التعارف بين الناس إلا بنظام يرتب هذا التعارف ويربط بين الشعوب والقبائل بروابط معينة .

4- يقول إمام الحرمين " ولا يرتاب من معه مُسكة من عقل أن الذب عن الحوزة ، والنضال دون حفظ البيضة محتوم شرعاً ، ولو ترك الناس فوضى لا يجمعهم على الحق جامع ، ولا يزعهم وازع ، ولا يردعهم عن إتباع خطوات الشيطان رادع ، مع تفنن الآراء ، وتفرق الأهواء لانتثر النظام ، وتوثب الطغام والعوام ، وتحزبت الآراء المتناقضة ، وملك الأرذلون سراة الناس ، وفضت المجامع ، واتسع الخرق على الراقع ، وفشت الخصومات ، وتبددت الجماعات ، وما يزع الله بالسلطان أكثر مما يزع بالقرآن. [1] وإن وجود قوة قاهرة تسمى الحكومة أو الدولة تأخذ على عاتقها إقامة نظم المجتمع وبنائه أمر ضروري حتمي. [2]

يقول محمد أسد : في هذا السياق " إن استعداد المجتمع للتعاون وفق مبادئ الإسلام لتحقيق غاياته سوف يظل استعداداً نظرياً ما لم تكن هناك سلطة زمنية مسؤولة عند تطبيق الشريعة الإسلامية وهذه السلطة أو ذلك المرجع هو الدولة ، من ذلك يتضح أن إقامة دولة أو دول إسلامية شرط لا غنى عنه للحياة الإسلامية في صورتها التامة" [3]

وقيل في أهمية الخلافة " الحكم " شعراً :-

إن الجماعة حبل الله فاعتصموا	منه بعروته الوثقى لمن دانا
كم يرفع الله بالسلطان مظلمة	في ديننا رحمة منه ودنيانا
لولا الخلافة لم تؤمن لنا سبل	وكان أضعفنا نهباً لأقوانا[4]

---

[1] إمام الحرمين ، **الغياثي** ، ص 29.

[2] المودودي ، أبو الأعلى ، **الحكومة الإسلامية** ، ص 49 ، الدار السعودية – جدة – 1984م ترجمة أحمد إدريس.

[3] أسد ، محمد ، **منهاج الإسلام في الحكم** ، ص 20 ، دار الملايين – بيروت – ، ط2 ، 1964م ، نقله إلى العربية منصور محمد ماضي .

[4] ابن عبد البر ، يوسف بن عبد الله النمري ، وفاته 463هـ ، **التمهيد** ، ج 21 ، ص 275 ، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية – المغرب – 1387 هـ ، مصطفى بن أحمد العلوي ، ومحمد عبد الكبير البكري .

وأمام هذه الأدلة كلها ليس لنا إلا أن نؤكد على وجوب إقامة حكم إسلامي ، يطبق روح الشريعة الإسلامية ، بما يتوافق مع متطلبات هذا العصر بكل تعقيداته ، ففيها سعادة البشرية جمعاء .

وهنا نرى أن مسألة تنصيب رئيس للدولة " حاكم " لا تعتبر من تطبيقات المصلحة المرسلة ، وإنما دليلها مفهوم النص والإجماع ، إلا أنني أجد بعض علماء الفكر السياسي الإسلامي يستدل على وجوب الإمامة بأدلة عقلية أخرى ، لا مستند لها – عندي – إلا المصلحة المرسلة ، حيث يستدل الريس في كتابه القيم النظريات السياسية الإسلامية بدفع أضرار الفوضى، وتنفيذ الواجبات الدينية ، وبتحقيق العدل الكامل.[1] لكن السؤال هنا هل الشريعة الإسلامية أمرت بتنصيب حاكم وفق نظام معين ؟أو وفق شكل معين ، هو الشكل الذي مارسه الخلفاء الراشدون من قبل.

هذا ما سأحاول توضيحه في المطلب التالي .

المطلب الثاني: شكل الحكم في الدولة الإسلامية والمصلحة المرسلة

الفرع الأول : شكل الحكم في الدولة الإسلامية:

مما لا شك فيه أن الشريعة الإسلامية قد ألزمت الأمة بإقامة الحكم والدولة، إلا أن الشريعة الإسلامية لم توضح شكل الدولة، ولا شكل الحكومة التي يجب أن تقام ، ولم تلزم الأمة بشكل معين أو نظام معين تلتزم به في كل زمان ، فشكل الدولة في الإسلام ليس من الأمور العقدية أو العبادية التي لا يجوز المساس بها.

وأقصد بشكل الحكم هنا أو الحكومة ، هل نلتزم بتنصيب خليفة ، كما كان سائداً في عهد الخلفاء الراشدين ، ولا يجوز لنا – حتى – أن نسمي الحاكم بغير اسم " الخليفة " أو " أمير المؤمنين".

---

[1] الريس ، محمد ضياء الدين ، **النظريات السياسية الإسلامية** ، ص 128– 137 .

أم من الممكن أن يكون شكل الحكم في الدولة الإسلامية ، مثل أشكال الحكم السائدة اليوم، ما دامت توافق شرعنا وعقيدتنا كالأنظمة الحديثة التي ذكرها أهل هذا التخصص في كتبهم. [1] مثل النظام الرئاسي كالنظام الأمريكي ، فالرئيس بيده صلاحيات كبيرة والوزراء مجرد مساعدين له، أو مثل النظام البرلماني وهو النظام الذي يقوم على أساس التوازن والتعاون بين السلطتين التشريعية والتنفيذية، وتتكون السلطة التنفيذية في النظام البرلماني من جهازين متميزين عن بعضهما، وهما رئيس الدولة والوزارة ، ويمكن أن يكون الرئيس ملكاً أو رئيساً للجمهورية والوزارة هي المحور الفعال في الميدان في النظام البرلماني ، وتتكون الوزارة من رئيس الوزراء وعدد من الوزراء وفق ما تقتضيه الحاجة والمصلحة العامة. [2]

فإذا التزمنا بما ساد في عهد الراشدين ، فإننا سنجمد على الماضي ، ولن تحقق الشريعة الربانية التي جاءت لتوافق كل زمان ومكان أهدافها . يقول محمد أسد في ذلك " وإننا نلمح هذا الجمود في التصورات السائدة اليوم عن الدولة الإسلامية المثالية - يشير هنا إلى الفكرة التي هيمنت على عقول كثير من المسلمين سواء في الماضي أو الحاضر من أنه لا يوجد سوى طراز واحد فحسب يمكن أن ينطبق عليه نعت الدولة الإسلامية – ويعنون بذلك الطراز الذي قام في عهد الخلفاء الراشدين ، وإن أي انحراف عن الاقتداء بهذا الطراز يخلع عن الدولة الصفة الإسلامية""[3] .

إن الشريعة لا تضع لنا نموذجاً محدداً للحكم ولا نظرية دستورية مفصلة ، على الدولة الإسلامية أن تتشكل على مثاله ولا هي تضع لنا. [4]

---

[1] ليله ، محمد كامل ، **النظم السياسية الدولة والحكم** ، ص 302 – 682 ، دار الفكر العربي ، 1967م .
الخطيب ، نعمان أحمد ، **الوسيط في النظم السياسية والقانون الدستوري** ، ص 198- 230 ، مكتبة دار الثقافة – عمان – ط1 ، 1999م .

[2] **ليله، المرجع السابق** ، ص 364- 394 .

[3] أسد ، محمد ، **منهاج الإسلام في الحكم** ، ص 53- 54 ، بتصرف .

[4] المرجع السابق، ص 53- 54 ، . وانظر السنهوري ، عبد الرزاق أحمد ، **فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية** ، ص 339 ، مؤسسة الرسالة – بيروت – ط1 ، 2001م تحقيق محمد الشاوي ونادية عبد الرزاق السنهوري

وقد صور لنا بعض العلماء ما حدث في عصرهم ، وأثبتوه في كتبهم ، وقد تصور البعض أن هذه الأحكام أو الصور التي نقلوها لنا هي ملزمة للأمة ، مثل الماوردي وأبي يعلى الفراء . لذلك كانت مواقفهم كانت متأثرةً بطبيعة الحال والبيئة الثقافية التي كانت تسود عصرهم، وبالمطالب السياسية والاجتماعية التي وجدت في زمانهم بحيث لا يمكن لثمرات جهودهم أن تلبي حاجات الدولة الإسلامية في القرن العشرين " [1] فكيف بمتطلبات زماننا ؟!

لذلك فإن الحالة التي عاشها الصحابة خاصة فترة الراشدين ، حالة فريدة ، من حيث قوة الإيمان والورع ، والأمانة والحرص على مصلحة الأمة ، وعدم حب الرياسة ، عاشوا حياة شفافة، مثالية ملؤها الحب والتعاون بل والإيثار – وإن شابها ما كدر صفو الجماعة في بعض الأحيان.

ولم لا وهم الذين سمعوا كلمات القرآن وحروفه تنساب من فم الحبيب محمد ρ إلى آذانهم مباشرة أي من الله إلى الوحي إلى النبي صلى الله عليه وسلم إلى الصحابة مباشرة ، فقد كانوا على اتصال مباشرٍ مع الوحي ، يسددهم ويصوبهم ، وهم من عايش نزول القرآن، ففهموا آياته ودلالاته ، ومع ذلك فقد اختلفوا في بعض الجزئيات ، حتى في ظل نزول الوحي ، والنبي ρ ما زال بين ظهرانيهم ،وأقرهم على ذلك ،كما في غزوة بني قريظة . [2]

ولقد رضي الله عنهم حيث قال **{لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَنزَلَ السَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وَأَثَابَهُمْ فَتْحاً قَرِيباً}**[3] ووصفهم النبي ρ بأنهم خير الناس [4] .

---

[1] أسد ، منهاج الإسلام في الحكم ، ص9

[2] البخاري ، **صحيح البخاري** ،كتاب الجمعة ، باب صلاة الطالب والمطلوب راكباً ، رقم 904 ، ج 1 ، ص 321 .

[3] الفتح آية 18

[4] عن عبيدة عن عبدالله قال سئل النبي صلى الله عليه وسلم أي الناس خير قال قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ، ثم يجيء قوم تسبق شهادة أحدهم يمينه ويمينه شهادته) البخاري ، **صحيح البخاري** ، كتاب الأيمان والنذور ، باب إذا قال

لهذا ولغيره فإن ما وافقهم قد لا يوافقنا في عصرنا هذا ، أعني بذلك في شكليات الحكم ونظامه ووسائله مع أن الخلفاء الراشدين قد تم اختيارهم بطريق الانتخاب إلا أن طريقتها لا تناسبنا اليوم ، والوزارة وكيفيتها ، وطريقة اختيار مجالس الشورى ، وغيرها من الأمور.

وذلك لما في العصر من تعقيدات ومستجدات كثيرة، ولأننا، – نحن – لسنا الصحابة الذين عاشوا مع النبي ρ فقد فسدت ذمم، وعم الفساد، وانتشر الكذب والخيانة، ونُزعت الأمانة، ولن نستطيع في هذا العصر أن نجد الرجل النموذج الذي يحاكي في صفاته الخلفاء الراشدين مثلاً.

يقول أسد: " إن الشريعة فيما يتعلق بشكل الحكومة أو الفنون الصناعية أو القوانين الاقتصادية أو ما شابه ذلك فإن الشريعة ، كي لا تقف حجر عثرة في سبيل التقدم الإنساني ، لا تنص على أحكام مسهبة ، ولكنها تكتفي إما بإرساء قواعد عامة فحسب ، أو تصمت إزاءها كل الصمت فلا تسن أي تشريع وهذا الموضع الذي نجتهد فيه. [1]

والاعتماد على ما كتبه القدماء هو اتكال عقيم، فلا بد من أن نجتهد من جديد بأسلوب واعٍ خلاق على ضوء دراستنا الخاصة لمصادر الشريعة الأصيلة . [2] بل إن العلامة السنهوري يعتبر في كتابه فقه الخلافة : أن أية حكومة تحقق ، أو تأتي بالخصائص والميزات التي تميزت بها الخلافة الراشدة – في نظره – حكومة (خلافة)[3].

هذا هو عين الحكمة ومما يُسجل للشريعة الإسلامية أنها لا تلزم المسلمين بشكل معين من أشكال. ذلك ، ليترك المجال لمختلف العصور ولمختلف الشعوب التي تختلف مستوياتها الاجتماعية وتركيبها الاجتماعي ، لاختيار الأساليب المناسبة لها والتفصيلات الموافقة

أشهد بالله ، رقم 6282 ، ج6 ، ص 2452 . وانظر ، مسلم ، **صحيح مسلم** ، كتاب فضائل الصحابة ، باب فضل الصحابة ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ، رقم 2523 ، ج 4 ، ص 1963 .

[1] أسد ، محمد ، **منهاج الإسلام في الحكم** , ص 39 .

[2] المرجع السابق ، ص 41 .

[3] السنهوري ، عبد الرزاق أحمد ، **فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية** ، ص 80 ، مؤسسة الرسالة – بيروت – ط1 ، 2001م ، تحقيق محمد الشاوي و نادية عبد الرزاق السنهوري .

لأحوالها.[1]فتترك هذه التفاصيل لتلدها المجتمعات ، ولتستقيم على الوضع الذي يتيح لها أداء وظيفتها على الوجه الأكمل. [2] وما من باحث كتب في هذا الفن إلا ولاحظ ذلك وأكده. [3]

ونستطيع أن نستدل على ذلك من خلال استقراء النصوص التي أمرت بتنصيب الحاكم أو الخليفة أو أمير المؤمنين أو ملك أو سلطان أو رئيس ، فسمه ما شئت .

فالنصوص التي ذكرناها في وجوب تنصيب الإمام ، لا تأتي على ذكر شكل الحكم أو الدولة في الإسلام . بل إن المقصود من الخلافة كنظام يؤكد هذه النتيجة ، فالمقصود منها هو سياسة الناس وفق شرع الله في دنياهم ودينهم. [4]

وهذا يستطيعه أي شكل من أشكال الحكم الحديثة إذا توفرت النوايا الصالحة والإرادة الصلبة . والدولة بمفهومها كذلك تؤكد هذا المعنى ، ولا يتعارض أيٌ من أشكال الحكم مع إقامتها ، فالدولة جماعة من الناس تعيش في بقعة من الأرض يدير شؤونها هيئة حاكمة[5] فهذه الدولة يمكن أن تكون وفق شرع الله تعالى دون تحديدٍ لشكلها وهيئتها ، نظام خلافة أو رئاسة أو ملكية لا ضير في ذلك ، المهم أن تقام الدولة ، ليطبق شرع الله تعالى .

الفرع الثاني: علاقة المصلحة المرسلة بشكل الحكم في الإسلام:

بناءً على ما تقدم فإنه ليس من دليل يلزم بشكل معين من أشكال الحكم في الإسلام من كتاب أو سنة أو إجماع، أو قياس، وليس من دليل يمنع شكلاً من أشكال الحكم في الإسلام فللأمة

---

[1] المبارك ، محمد ، **نظام الإسلام الحكم والدولة** ، ص 54 .

[2] مدكور ، محمد سلام ، **معالم الدولة الإسلامية** ، 136 ، مكتبة الفلاح – الكويت – ط1 ، 1983م .

[3] القرضاوي ، يوسف ، **من فقه الدولة في الإسلام** ، ص 33 ، دار الشروق – القاهرة – ط4 ، 2005م . وانظر الخياط، عبد العزيز عزت ، **النظام السياسي في الإسلام النظرية السياسية نظام الحكم** ، ص 129 ، دار السلام – القاهرة – ط1، 1999م .

[4] فالخلافة هي " حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها ، إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة ، فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين والدنيا) ابن خلدون ، **المقدمة** ، ص 191.

[5] الخطيب ، نعمان أحمد ، **الوسيط في النظم السياسية** ، ص 14 – 16 .

أن تختار الشكل الذي يناسبها في كل زمان ومكان، ما دام هذا الشكل يقيم شـرع الله سـبحانه وتعالى ولا يعرض أحكام الإسلام وقواعده العامة.

وبما أن هذا الأمر لا دليل عليه بالنفي ولا بالإثبات فدليل ذلك المصلحة المرسلة ، وهي كما بينت المصلحة التي لم تعتبر ولم تلغ، ونجدها هنا تتحقق بكل ضوابطها وشـروطها ، فلـم تعارض نصاً ولا قاعدة من قواعد الإسلام، بل هي تتوافق مع قواعده ، فهي ترفع الحرج عن الناس بإلزامهم شكلاً معيناً من أشكال الحكم.

وقد يقول قائل إن الصحابة قد أجمعوا على نظام الخلافة في عهد الراشدين ، فلا تجوز مخالفتهم إلا أن هذا الإجماع قد وقع على صورة من صور الحكم، لكنه في الوقـت نفسـه لـم يتعرض للأشكال الأخرى للحكم، بالمنع ، وعلى هذا فالإجماع لم يمنع من أن يكون الحكم ملكياً أو رئاسيا أو غير ذلك من أشكال الحكم، وكل ما في الأمر أنه أقر نظام الراشدين.

والذي يحدد نظام الحكم في الدولة الإسلامية هي المصلحة المرسلة بمـا يتوافـق مـع مصلحة الأمة في كل زمان ومكان ، وبما أن مصالح الناس تتغير ، فشكل الحكم يتغيـر وفـق مصلحة الناس في كل زمان ومكان ، شريطة مراعاة المصلحة المرسلة من ملائمتهـا لمقاصـد الشرع ، وعدم مخالفتها للنصوص.

ويمكن أن يتطور نظامها حسب تطور العصر وبما يحقق مصالح الناس ، لأن اعتبـار المصالح ملاحظ في اعتبار الخلافة وإلا كان الشارع بينها دون إجمال ولا إغفال.[1]

والحق أن مكانة المصلحة عظيمة في الشريعة التي بني كل كيانها القانوني على جلـب المصالح ودرء المفاسد. [2]

---

[1] مدكور ، محمد سلام ، **معالم الدولة الإسلامية** ، ص 242 .

[2] البياتي ، منير حميد ، **النظام السياسي الإسلامي مقارناً بالدولة القانونية** ، ص 77 ، دار وائل للنشر – عمان – ط1، 2003م .

فإن الأخذ بأي شكل من أشكال الحكم أو الحكومات التي ذكرتها آنفاً – التي تتناسب مع شريعتنا وعقيدتنا –، نأخذ منها ما يوافقنا ونترك ما يعارض شريعتنا وعقيدتنا، هي من باب المصلحة المرسلة التي لم يمنع منها نص ولا إجماع ، ولم ينص عليها نص ولا إجماع ، ولم تخالف قواعد ومبادئ الشريعة الإسلامية ، مادام هذا الحكم يسوس الناس بحكم الله ، وأن يكون الحاكم قد جاء برضا الناس .

المطلب الثالث: المدة التي ينتظرها المسلمون بعد وفاة الحاكم أو عزله ، أو انقضاء مدة حكمه ، وعلاقتها بالمصلحة المرسلة.

الفرع الأول: المدة التي ينتظرها المسلمون بعد وفاة الحاكم أو عزله، أو انقضاء مدة حكمه:

قد يموت الحاكم أو يُعزل ، أو تنتهي مدة حكمه ، فما هي الفترة التي تنتظرها الأمة حتى تقيم حاكماً جديداً ؟

قيل ثلاثة أيام لا يجوز تجاوزها قياساً على بيعة الخلفاء الراشدين الأربعة [1]، يقول تقي الدين النبهاني في مشروع الدستور المقترح لديه "إذا خلا منصب الخلافة بموت رئيسها أو اعتزاله، أو عزله ، يجب نصب خليفة حلال ثلاثة أيام من تاريخ خلو منصب الخلافة " [2] ويستدلون على ذلك ببيعة الخلفاء الأربعة رضوان الله عليهم ، وانعقد إجماع الصحابة – رضي الله عنهم– . [3]

---

[1] ابن حزم ، علي بن أحمد، وفاته ، 456هـ ، **المحلى** ، ج1 ، ص 47 ، دار الآفاق الجديدة – بيروت– لجنة إحياء التراث .

[2] النبهاني ، تقي الدين ، **الدولة الإسلامية** ، ص 258 ، دار الأمة بيروت ، ط5 ، 1994م .

[3] الخالدي ، **معالم الخلافة** ، ص 77– 84 .

ومن خلال مراجعة بيعة الخلفاء الأربعة[1] في كتب الحديث والتاريخ لا نجد إلا وصفاً للحالة التي سادت في تلك الأوقات ، ولا يوجد دليل واحد يُستدل به ، ولا قول عالم يُعتد برأيه في هذه المسألة وليس لمن يقولون بهذا الرأي إلا قول عمر بن الخطاب – رضي الله عنه – لأهل الشورى الستة عندما حدد لهم ثلاثة أيام ليختاروا من بينهم واحداً . [2]

بل إن السنهوري يقول " وليس هناك فترة محددة لمبايعة الخليفة الجديد ، ولكن لا يجوز أن يتأخر كثيراً ، لأنها حالة عاجلة تمس المصالح الجوهرية للأمة الإسلامية "[3].

وفي ظني أن هذا التحديد من عمر – رضي الله عنه – لأنه كان يدرك المخاطر التي قد تحدث إن تأخر اختيار الخليفة ، بفراسته ونظره الثاقب ، يعلم التنافس الشديد الذي سيحدث بين الصحابة ، ويعلم كذلك حب بعض من الصحابة للأمارة فقد قالها لعلي رضي الله عنه (وما يمنعني منك يا علي إلا حرصك عليها) [4] ويعلم كذلك فقدان الشخصية التي يجمع الصحابة عليها جميعاً دون نقاش أو اعتراض ، وذلك في قوله " لو أدركت أبا عبيدة بن الجراح باقياً استخلفته --------------) [5] وفي النهاية ما كان هذا إلا اجتهاد من عمر – رضي الله عنه – ولا يوجد في هذا الاجتهاد ما يلزم الأمة بزمن معين أو مكان معين .

الفرع الثاني: المصلحة المرسلة وقضية الفراغ الرئاسي ، في الحكم " المعاصر"

وأما في هذه الأيام، فحل هذه المشكلة يسير وسهل ، وذلك بسن بعض التشريعات في دستور الدولة ، والدستور هو " مجموعة القواعد التي تبين شكل الدولة ونظام الحكم فيها ومدى

---

[1] انظر في بيعة الخلفاء الأربعة ، ابن قتيبة ، عبد الله بن مسلم ، وفاته 276هـ ، **الإمامة والسياسة المعروف بتاريخ الخلفاء** ، ج1 ، ص 12 – 140 ، مؤسسة الحلبي وشركاه ، تحقيق طه محمد الزيني . و الطبري ، محمد بن جرير ، **تاريخ الطبري** ، ج 2 ، ص 234 – 700 .

[2] ابن قتيبة ، محمد بن عبد الله ، **الإمامة والسياسة** ، ج1 ، ص 28 .

[3] السنهوري ، أحمد عبد الرزاق ، **فقه الخلافة** ، ص 207 .

[4] ابن قتيبة ، المرجع السابق ، ج1 ، ص 29 .

[5] المرجع السابق ، ج1 ، ص 28 .

سلطتها إزاء الأفراد "[1] ومن هذه الأمور قضية الفراغ الدستوري بموت الرئيس " الحـــاكم " أو استقالته أو عزله ، أو انتهاء مدة حكمه .

ومن أمثلة معالجة النظم الحديثة لهذه المشكلة ، ففي الحكم الملكي مــثلاً تــنص بعــض الدساتير على تعيين ولي للعهد في النظام الملكي ، يتسلم الحكم بمجرد ذهاب الأول لأي ســبب من الأسباب . [2]

وأما في النظم الجمهورية فقد عالجه بعض الدساتير هذه المشكلة ، فــي حالـــة وفـــاة الرئيس ، أن يجتمع مجلس النواب فــوراً – وبقــوة القـــانون – لأجـــل انتخـــاب الـــرئيس الجديد[3]نصت بعض الدساتير على أن يتسلم الحكم لغياب الرئيس ، رئيس المجلـــس التشـــريعي لمدة انتقالية إلى حين إجراء انتخابات رئاسية [4] وغيرها من الصور التي تعالج هـــذه القضـــية التي تنتقل فيها السلطة إلى الرئيس الجديد.

وقد ذكرت هذه الصور هنا ليس للدلالة على أنها مناسبة في النظام الإســـلامي أو غيـــر مناسبة وإنما من باب التمثيل على معالجة الأنظمة الحديثة لهذه المشكلة . وإنه ومما لاشك فيـــه أن هذه القوانين والقواعد الدستورية التي لم يرد فيها نص من قرآن أو ســـنة ولا مـــن ســـيرة الرسول صلى الله عليه وسلم، ولا إجماع، ولم يرد ما يمنع منها ، فسندها هو المصلحة المرسلة ولا مانع من أن تأخذ الدولة الإسلامية بها إذا لم لا تعارض قاعدة من قواعد شرعنا الحنيف ولا حكماً من أحكامه العامة.

---

[1] البياتي ، **النظام السياسي مقارناً بالدول القانونية** ، ص 41 ، ينقله عن وحيـد رأفـت ووايـت إبـراهيم القـانون الدستوري، ص3 .

[2] الخطيب ، ، **ملحق كتاب الوسيط في النظم السياسية** ، ص 621– 622 ينظر المادة 28 من الدســتور الأردنـــي لعام 1952 فالفقرات أ ، ب ، ج ، د ، تنظم هذا الأمر .

[3] شيحا ، إبراهيم عبد العزيز ، **النظام الدستوري اللبناني** ، ص 523 ، الدار الجامعية – بيروت – 1983م .

[4] المادة <119> من الدستور الفلسطيني ، تنص على أن .... يتولى رئيس المجلس النيابي رئاسة الدولة لمـــدة لا تزيد عن ستين يوماً ، تجري خلالها الانتخابات الرئاسية ... " انظر جامعة بيرزيت ، **الدستور الفلســطيني ومتطلبـــات التنمية البشرية** ، تحرير نادر عزت وآخرين ، 2004م .

ولا نشق على الأمة ونكلفها ما لا تطيقه بإلزامها بتنصيب حاكم في خلال ثلاثة أيام، هذا في الحقيقة قول يجانب الصواب، وحرفية وجمود ، لا يتناسب ومبادئ وقواعد الشريعة الإسلامية ، التي تتصف بالمرونة. خاصة إذا كانت هذه الطريقة العلاجية ، لا تؤدي إلى أي زعزعة في نظام الحكم، أو إثارة بلبلة، أو فراغ دستوري ، ويبقى الأمن مستتب، وتسير الأمور على أحسن حال، في ظل الظروف الطبيعية، وعليه فهذا هو الحل الأمثل لقضية الفراغ المفاجئ، أو غير المفاجئ في السلطة أو الحكم.

ولقد ترك الشارع هذا العدد الهائل من المسائل القانونية المحتملة الوقوع لتعالج كل منها على ضوء مقتضيات العصر وتبعاً لتغير الظروف السائدة.[1]

المبحث الثاني

شروط الإمام "رئيس الدولة" وتحديد مدة الحكم وعلاقتهما بالمصلحة المرسلة

المطلب الأول: الشروط الواجب توفرها في الإمام " رئيس الدولة "

بما أن منصب الولاية أو الحكم منصب عظيم الشأن ، لما له من مكانة عظيمة في شعبه وأمته أمام الخاصة والعامة ، ولأنه يمثل الأمة داخلياً وخارجياً عند الشعوب الأخرى، فالشعوب الأخرى ترى الأمة من خلال حاكمها وزعيمها ، فهو الذي يعطي الصورة – إن كان صادقاً – الحقيقية عن شعبه وأمته ، لذلك يجب أن يتصف ببعض الصفات ــ التي تؤهله لكي يكون جديراً بهذا المنصب . فما هي هذه الصفات ؟ وما هو سندها ؟ وهل للمصلحة المرسلة علاقة باشتراط هذه الصفات ؟

هذا ما سأحاول الإجابة عليه في هذا المطلب .

إن العلماء – الأجلاء – القدماء الذين كتبوا في باب الأحكام السلطانية والسياسة الشرعية ، قد وضعوا " للخليفة "، شروطاً تؤهله لهذا المنصب.

---

[1] أسد ، محمد ، **منهاج الإسلام في الحكم** ، ص 34 .

وقد تبعهم في ذلك كل من كتب في هذا الباب ، بصورة متفاوتة بين متحجـر علـى أقوال العلماء ، وبين مفرط ، وبين من نظر إلى الأمور نظرة فاحصـة متأملـة ، وأراد أن يعالج الواقع بما يوافق هذا العصر من غير أن يفرط بالأصول والثوابت .

وبالنظر إلى ما كتب السابقون نجد أنهم قد وصفوا الواقع الذي كانوا يعيشون، أو عاشه الصحابة لذا نجد بعض هذه الشروط، لا دليل عليها، وإنما هو مجرد اجتهاد، وكما يقول محمـد أسد: كل اجتهاد سيظل دائماً عرضة للنسخ والتعديل من قِـبل اجتهاد الأجيـال التـي تلينـا أو تليه.[1]

ومن هذا الباب : فإن هذه الشروط – إلا ما ورد بها النص – معرضـة للنسـخ أو التبديل أو التعديل بالإضافة أو النقصان.

أبحث في هذه الشروط وأقسمها إلى قسمين ، الأول: ما كان سنده النص والثـاني: مـا كان سنده المصلحة وإن لم ينص العلماء على ما كان سنده المصلحة ، فمن خلال التطبيق على المصلحة المرسلة ومحدداتها وضوابطها يتبين لنا ما كان سنده المصلحة المرسلة أو غيرها.

من الضروري أن أثبت أولاً أن الشريعة الإسلامية ليست وحدها التي تشترط في ولـي الأمر شروطاً معينة.

بل إن بعض الدساتير الحديثة تشترط في الرئيس بعض الشروط ، وقوانين الانتخابـات كذلك ، مثل السن ، وقد يُـشترط أن يكون عضواً في البرلمان أو غير ذلك.[2]

فالدستور الأردني يشترط في المَلِـك بعض الشروط .[3]

---

[1] أسد ، محمد ، **منهاج الإسلام في الحكم** ، ص 39

[2] القاسمي ، ظافر ، **نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي الكتـاب الأول الحيـاة الدسـتورية** ، ص 332 ، دار النفائس – بيروت– ط5 ، 1985م ، وحلمي ، محمود ، نظام الحكم الإسلامي مقارناً بـالنظم المعاصـرة ، 53 – 55 ، دار الفكر العربي ، ط1 ، 1970م .

[3] الخطيب ،**ملحق الوسيط في النظم السياسية** ، ص 622 في المادة 28 الفقرة هاء تشترط في الملك أن يكون مسلماً عاقلاً مولوداً من زوجة شرعية ومن أبوين مسلمين .

والدستور اللبناني يشترط في مرشح الرئاسة شروطاً كثيرة مثل السن والجنسية والأهلية والتعليم وأن لا يكون من الفئات المحظورة انتخابها لعضوية مجلس النواب ، وأن يكون مارونياً. [1]

فهل ما يشترطه علماء الشريعة الإسلامية في ولي الأمر هو شرط في الرئاسة في أيامنا؟ وهل ما تشترطه الدساتير الحديثة في مرشح الرئاسة ، مقبول عند الشريعة الإسلامية ؟

المطلب الثاني: شروط الإمام " رئيس الدولة " التي سندها النص .

الشرط الأول:- الإسلام.

وشرط الإسلام لا ينازع فيه [2]، وذلك لأن كل دين أو فكر أو دعوة لا يدافع عنها ولا يحميها إلا من اعتنقها واقتنع بها ، فلم نسمع مثلاً عن هندوسي يحكم بوذياً ، أو شيوعي يحكمه من يؤمن بالرأسمالية ، بل وفي داخل الدين الواحد ففي المسيحية مثلاً البروتستنتي لا يحكمه كاثوليكي ، وغيرها من الأمثلة ، فمن سيقيم الدين إذا كان الرئيس غير مسلم [3] ؟

وبما أن هذا الشرط من المسلمات وجدنا كثيراً من العلماء من لم يذكره مع الشروط كما فعل الماوردي وإمام الحرمين فلا حاجة إذاً للوقوف عنده والاستدلال عليه .

الشرط الثاني :- الذكورة

يشترط في الإمام أو رئيس الدولة أن يكون رجلاً [4]

---

[1] شيحا ، **النظام الدستوري اللبناني** ، ص 507 – 511 .

[2] القلقشندي ، أحمد بن عبد الله ، وفاته 821هـ ، **مآثر الإناقة في معالم الخلافة** ، ج 1 ، ص 35 ، حكومة الكويت ، ط2 ، 1985م ، عبد الستار أحمد فراج . والسنهوري ، **فقه الخلافة** ، ص 110 .

[3] عودة ، عبد القادر ، **الإسلام وأوضاعنا السياسية** ، ص 134 ، مؤسسة الرسالة – بيروت –

[4] الماوردي ،**الأحكام السلطانية** ، ص 6 . وإمام الحرمين ، **الغياثي** ، ص 49. وابن أبي الشريف ، كمال الدين محمد، وفاته 905هـ **المسامرة في شرح المسايرة لكمال الدين محمد بن همام الدين** ، ص 163 ، فرج الله زكي ، ط2 ،

يقول ابن حزم "وجميع فرق أهل القبلة ليس منهم أحد يجيز إمامة امـــرأة . [1] لقـــول النبي صلى الله عليه وسلم (**لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة**) (3) وقـــد اشـــترط كثيـــر مـــن العلماء المحدثين هذا الشرط. [2]

وقال بعض المعاصرين باتفاق الأمة سلفها وخلفها على عدم جواز تولي المرأة لرئاسة الدولة [3]ومع ذلك نجد من المعاصرين من يفصل في هذه المسألة ، ومنهم من يبيح للمـــرأة أن تتولى رئاسة الدولة القــُطرية ــ من القطر ــ في مفهومها الحديث. [4] ونحن نسلم هنا بعـــدم جواز تولي المرأة للولاية العظمى في الدولة الإسلامية ، أما غيرها من المناصـــب السياســـية – مثل الوزارة أو أن تكون عضواً في مجلس النواب – خاصة في أيامنا وظروف حياتنا ، فهـــذا ما يحتاج إلى بحث – وليس هنا مجال بحثه وبسطه باستفاضة.

الشرط الثالث :– النسب القرشي:

ومن الشروط التي ورد فيها نص النسب القرشي ، وهو أن يكون الإمام " رئيس الدولة " من قريش فقد اشترط جمهور العلماء أن يكون الإمام " رئيس الدولة " من قريش. [5]

1347هـــ ، بمطبعة دار السعادة – القاهرة . وابن الأزرق ، **بدائع السلك في طبائع الملك** ، ج1 ، ص 72 . والقلقشندي ، **مآثر الإنافة** ، ج1 ، ص 31 . وابن المبرد ، **إيضاح طرق الاستقامة** ، ص34– 35 . والقنوجي ، **إكليل الكرامة** ، ص 108 . وابن ضويان ، ابراهيم بن محمد بن سالم ، وفاته 1353هـــ ، **منار السبيل** ، ج2 ، ص 353 ، مكتبة المعارف – الرياض – ط2 ، 1405هـــ ، عصام القلعجي .

[1] ابن حزم **الفصل في الملل والأهواء والنحل** ، ج4 ، ص 110 .

[2] البخاري ، **صحيح البخاري** ، كتاب المغازي ، باب كتاب النبي إلى كسرى وقيصر ، رقم 4163 ، ج 4 ، ص1610 ،

[3] السنهوري ، **فقه الخلافة** ، ص 109 . وعودة ،**الإسلام وأوضاعنا السياسية** ، ص 135 . والمبارك ، **نظام الإســـلام – الحكم والدولة** ، ص 66 . والنبهاني ، **الدولة الإسلامية** ص 235 . ومدكور ، **معالم الدولة الإسلامية** ، ص 246 .

[4] أبو فارس ، **النظام السياسي في الإسلام** ، ص 182 . والمبارك ، **نظام الإسلام – الحكم والدولة** ، ص 66 .

[5] أسد ، **منهاج الإسلام في الحكم** ، ص 85 . والقاسمي ، **نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي الكتـــاب الأول** ، ص 341– 349 . والعوا ، محمد سليم ، **الفقه الإسلامي في طريق التجديـــد** ، ص 81 – 83 ، المكتـــب الإســـلامي – بيروت – ط2 ، 1998م . والقرضاوي ، يوسف ، **من فقه الدولة في الإسلام** ، ص 174– 176 .

وقال ابن حزم " اختلف القائلون بوجوب الإمامة على قريش فذهب أهل السنة وجميع الشيعة وبعض المعتزلة وجمهور المرجئة إلى أن الإمامة لا تجوز إلا في قريش "[1] .

ولقد وقع الخلاف بين العلماء في هذا الشرط ، على قولين :

القول الأول :- قالوا يجب أن يكون الإمام من قريش. [2]

أما أدلتهم فهي :

1- أحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم التي تجعل الإمامة في قريش. [3]

2- الإجماع ، فقد زعم أصحاب هذا الرأي ان الصحابة أجمعوا على ذلك يوم السقيفة . [4]

وقال القاضي عياض [1] " اشتراط كون الإمام قرشياً ، مذهب العلماء كافة وقد عدوها في مسائل الإجماع ، ولم ينقل عن أحد من السلف فيها خلاف وكذلك من بعدهم في جميع الأمصار"

---

[1] الماوردي ، **الأحكام السلطانية** ، ص6 . و أبو يعلى ، **الأحكام السلطانية** ، ص 24 ، وابن ضويان ، **منار السبيل** ، ج2، ص 353 . و البغدادي ، **الفرق بين الفرق** ، ص 347 . والكمال بن أبي الشريف ، **المسامرة شرح المسايرة** ، ص 164 . و الرملي ، شمس الدين محمد بن أبي العباس الشهير بالشافعي الصغير ، وفاته 1004هـ ، **نهاية المحتاج في شرح المنهاج** ، ج7 ، ص 409 ، مكتبة مطبعة مصطفى البابي الحلبي ، الطبعة الأخيرة 1967م

[2] ابن حزم ، الفصل في الملل والأهواء والنحل ، ج4 ، ص 88 .

[3] الماوردي ، **الأحكام السلطانية** ، ص6 . و أبو يعلى ، **الأحكام السلطانية** ، ص 24 ، وابن ضويان ، **منار السبيل** ، ج2، ص 353 . و البغدادي ، **الفرق بين الفرق** ، ص 347 . والكمال بن أبي الشريف ، **المسامرة شرح المسايرة** ، ص 164 . و الرملي ، شمس الدين محمد بن أبي العباس الشهير بالشافعي الصغير ، وفاته 1004هـ ، **نهاية المحتاج في شرح المنهاج** ، ج7 ، ص 409 ، مكتبة مطبعة مصطفى البابي الحلبي ، الطبعة الأخيرة 1967م

[4] فقد روى البخاري في صحيحه عن معاوية قال (سمعت رسول الله ρ يقول إن هذا الأمر في قريش لا يعاديهم أحد إلا كبه الله على وجهه ، ما أقاموا الدين) **البخاري** كتاب المناقب باب منافب قريش رقم 3309 ج3 ص 1289 .
وروى البخاري ومسلم حديث (لا يزال هذا الأمر في قريش ما بقي في الناس اثنان) البخاري كتاب المناقب باب مناقب قريش رقم 3310 ج3 ص 1290 . **وانظر مسلم** كتاب الإمارة باب الناس تبع لقريش رقم 1820 ج3 ص 1452
وحديث (الأئمة من قريش) **رواه البيهقي في السنن الكبرى** ج 8 ص 143 كتاب قتال أهل البغي ، باب جماع أبواب الرعاة ، باب الإئمة . ورواه أحمد **في مسنده** حديث رقم 12328 ج3 ص 139
1818 ج3 ص 1451 كتاب الامارة باب الناس تبع لقريش . وقد ذكر ابن حجر عدة طرق للحديث في الفتح ، ج 13 ص 114 .

يقول صاحب فتح الباري : " إلا أن من يقول بالإجماع يحتاج إلى تأويل"، **وروى مسلم حـــديث (الناس تبع لقريش في هذا الشأن مسلمهم لمسلمهم وكافرهم لكافرهم).**

أدركني اجلي وأبو عبيدة حي استخلفته ،، فذكر الحديث ،، وفيه ، فإن أدركني أجلي وقد مـــات أبو عبيدة استخلفت معاذ بن جبل) [2] (ورجاله ثقات) ومعاذ بن جبل من الأنصار " [3]

القول الثاني :-

قال ابن حزم " وذهبت الخوارج كلها وجمهور المعتزلة وبعض المرجئة إلى أنها جائزة في كـــل من قام بالكتاب والسنة قرشياً كان أو عربياً " [4]

واستدلوا [5] بحديث الرسول ρ **(اسمعوا وأطيعوا وإن استعمل عليكم عبد حبشـــي كـــأن رأسه زبيبة)** [6]

واستدلوا كذلك بقول عمر بن الخطاب – رضي الله عنه – أنه سيولي معاذ بن جبل إذا أدركه أجله وهو حي ، ومعاذ بن جبل من الأنصار وليس من قريش.[7]

---

[1] النووي ، يحي بن شرف ،وفاته 676هـــ ، **النووي على شرح مسلم** ، كتاب الإمارة باب الناس تبع لقريش ، ج12، ص 200 ، دار إحياء التراث العربي – بيروت – ط 2 ، 1392هـــ . وابن خلدون ، عبد الرحمن ، **المقدمة** ، ص 194.

[2] عياض بن موسى بن عياض بن عمرو اليحصبي السبتي المالكي ، أبو الفضل ، عالم المغرب وإمام الحديث في وقته ، من تصانيفه الشفا بتعريف حقوق المصطفى ، وترتيب المدارك وتقريب المسالك في معرفة أعلام مذهب الإمام مالـــك ، توفي في مراكش سنة 544هـــ ، الذهبي ، **سير أعلام النبلاء** ، ج 20 ص 2130218 ، والزركلي ، خير الدين ، **الأعلام** ، ج5ص99 ،دار العلم للملايين –بيروت – ط16 2005م .

[3] ابن حجر ، أحمد بن علي أبو الفضل العسقلاني ، وفاته 852هـــ ، **فتح الباري بشرح صحيح البخـــاري** ، ج13 ص 119، دار المعرفة – بيروت – 1379هـــ ، محمد فؤاد عبد الباقي ومحب الدين الخطيب

[4] ابن حنبل ، أحمد ، **المسند** ، رقم 108 ، ج 1 ، ص 18 .

[5] ابن حجر ، أحمد بن علي العسقلاني ، **فتح الباري بشرح صحيح البخاري** ، ج 13 ص 119

[6] ابن حزم ،الفصل في الملل والأهواء والنحل ، ج4 ، ص 89 .

[7] انظر ، عودة ، عبد القادر ، **الإسلام وأوضاعنا السياسية** ، ص 138– 145 . وانظر أبو فارس ، محمـــد ، **النظـــام السياسي في الإسلام** ، ص 193–195 . وانظر الخالدي ، محمود ، **معالم الخلافة** ، 1669– 183 .

وإن بعض العلماء قد شكك في صحة الأحاديث ، التي تجعل الإمامة في قريش أو أولها ، فهــذا إمام الحرمين يعتبر هذه الأحاديث أحاديث آحاد فيقول " فإذاً لا يقتضي هــذا الحــديث العلــم باشتراط النسب في الإمامة " [1] ويقول كذلك " ولسنا نعقل احتياج الإمامة فــي وضــعها إلــى النسب ، ولكن خصص الله هذا المنصب العلي ، والمرقب السني بأهل بيت النبي فكان ذلك مــن فضل الله يؤتيه من يشاء " [2] ويقول محمد أحمد الراشد الذي هذب كتاب إمام الحرمين " هكــذا يقف إمام الحرمين تجاه شرط النسب ، فلا يرى له مستنداً من النقل ، ولا من العقــل ، ولكنــه يعود فيحاول أن يُــرجع ذلك إلى ما جرى عليه الواقع والاتفاق ، وكأنه متردد في تأكيــد هــذا الشرط، وينقل عنه الراشد تردده صراحة في كتابه الإرشاد " [3]

وقد اعتبر ابن خلدون ، الحكمة من اشتراط النسب ، هو اعتبار العصبية ، فقال " إن الحكمة من اشتراطها هو اعتبار العصبية التي تكون بها الحماية والمطالبة ويرتفع الخلاف والفرقة بوجودها وإذا كان الشارع لا يخص الأحكام بجيل معين ولا عصر ولا أمة علمنا أن ذلــك مــن الكفايــة فرددناه إليها وطردنا العلة المشتملة على المقصود من القرشية ، وهي وجود العصبية، فاشترطنا في القائم بأمور المسلمين أن يكون من قوم أولي عصبية قوية غالبة.[4]

ولا يختلف السنهوري ، عن ابن خلدون في تعليله ، حيث يعتبر الأصل في تقديم قــريش هــو نفوذها الذي انتشر بعد فتح مكة ، وتولية أبي بكر – رضي الله عنه – . [5]

ومن العلماء من وافق ابن خلدون في تعليله ، ويعتبر شرط القرشية خاصاً في القرون القديمــة من تاريخ الإسلام، وأن هذا الشرط غير واجب الآن لأن الأحكام يجب أن تــرد إلــى عللهــا،

---

(1) البخاري ، **صحيح البخاري** ، كتاب الجماعة والإمامة ، باب إمامة العبد والمولى ، رقم 661 ، ج 1 ، ص 246.

(2) ابن حنبل ، أحمد ، **المسند** ، رقم 108 ، ج 1 ، ص 18 .

(3) إمام الحرمين ، **الغياثي** ، ص 48 .

(4) إمام الحرمين ، **الغياثي** ، ص 49 .

(5) المرجع السابق ، هامش ص 49

والحكم يتبع علته وجوداً وعدماً ، وقد زال منذ قرون ما كان لقريش من العصبية القوية ، فلا معنى لاشتراط هذا الشرط الذي زالت علته.[1]

هذا فضلاً عن أن الإسلام أقر مبدأ المساواة بين الناس ، واسقط العصبية القبلية ، فلا يمكن الحياد عن هذا الأصل قرآناً وسنة وهو المساواة بين الناس ، إلا لعلة أو سبب ، وقريش كانت تحتل مكانة عالية بين العرب ، وشرفها الله بهذا الدين فزادت مكانتها بين الناس ، والرسول صلى الله عليه وسلم في أحاديثه يقرر أمراً واقعاً ، لا يوجب حكماً. [2]

فإذا كان اشتراط القرشية في العصر الأول متصوراً ، حين كانت لها قوة وشوكة تضفي على الخليفة قوة وسيادة ، فإن الكلام فيها الآن أصبح لذمة التاريخ.[3]

الرأي المختار :-

في الوقت الذي نقدر فيه حديث الرسول ρ ، ونؤمن بمكانة قريش في العهد الإسلامي الأول وبدورها في حمل رسالة الإسلام ونشرها ، إلا أن القول باشتراط النسب القرشي لا يناسب هذا العصر ، وإن ناسب أول عهد الإسلام ، فلا نستطيع أن نجزم من هو القرشي الآن ، وإن العمل بهذا الشرط في هذه الأيام ، يفتح الباب لكثير من الناس لكي يدعوا النسب القرشي فضلاً عن أن النبيρ في أحاديثه عن قريش قد أقر بواقع وبفضل لقريش ، ولم يَبْنِ عليه حكماً ، وذلك لأنه أمر بطاعة الأمراء مطلقاً في قوله ρ **(اسمعوا وأطيعوا ولو ولي عليكم عبد حبشي كأن رأسه زبيبة)**[4].

---

[1] ابن خلدون ، **المقدمة** ، ص 195- 196 . بتصرف

[2] السنهوري ، **فقه الخلافة** ، ص 115 – 118 .

[3] موسى ، نظام الحكم في الإسلام ، ص 40

[4] الريس ، **النظريات السياسية الإسلامية** ، ص 254 ، والمبارك ، **نظام الإسلام** ، ص 67- 71 بتصرف .

ويرد على من قال بأن هذا في الإمارة الخاصة وليست العامة بقوله ρ في حديث آخر ذكــره الشوكاني في وبل الغمام (أطيعوا السلطان وإن كان عبداً حبشياً رأسه كالزبيبة)[1].

وقال الشوكاني : في وبل الغمام " ومن زعم أن ثــَم فرقاً بين الإمام والسلطان فعليه بالدليل ثم الإخبار منه صلى الله عليه وسلم بأن الأئمة من قريش هو كالإخبار منــه ρ بــأن الأذان فــي الحبشة ، والقضاء في الأزد "[2].

ويمكن اعتبار القرشية في الترجيح بين مرشحين للإمامة ، أن يكون كل منهما قد جمع شــروط الولاية ، وأحدهما قرشي والآخر ليس من قريش ، فيقدم القرشي عليه ، أما إذا لم تتــوفر فــي القرشي صفات وشروط ولي الأمر فيقدم غير القرشي.[3]

وإن قول العلماء بجواز إمامة المفضول[4] قد يسقط شرط القرشية ، إذا كــان القرشــي هــو الأفضل ، وغيره هو المفضول ، فعندئذ وجب علــى العلمــاء أن يوافقــوا قــولهم ، بإمامــة المفضول.

هذا عدا عن أن بعض الأحاديث وردت مقيدة بالتزام قريش " بإقامة الدين " [5] وهذا يدل علــى أن الأمر ليس على إطلاقه .

فلا مجال للعمل بشرط القرشية في عصرنا ، ولا نعطل الحديث هنا ولكن الواقع الذي نعيشه هو غير الواقع الذي عاشه الرسول صلى الله عليه وسلم ، فالحديث لم يتغير وإنما علة الحديث هــي التي تغيرت ، وهذا ما دفع عمر بن الخطاب أن لا يعمل النص أحياناً ، ليس إهــداراً للــنص ولكن لعدم توفر علة النص .

الحل لهذه القضية :-

---

[1] مدكور ، محمد سلام ، **معالم الدولة في الإسلام** ، ص 248 .

[2] البخاري ، سبق تخريجه ، ص 140

[3] لم أقف على كتاب الشوكاني ، ذكره القنوجي ، **إكليل الكرامة في بيان مقاصد الإمامة** ، ص 112 .

[4] لم أقف على كتاب الشوكاني ، ذكره القنوجي ، **إكليل الكرامة في بيان مقاصد الإمامة** ، ص 112 .

[5] زيدان ، عبد الكريم ، **أصول الدعوة** ، ص 206 ، دار البيان ، ط3 ، 1976م .

ما دامت علة النص هي المكانة والنفوذ والشوكة ، فلا بد أن تتوفر هذه في شخص ولي الأمر ، ولا نجد وسيلة أفضل من إجراء انتخابات عامة ، يختار الشعب كله فيها من يريد وبذلك تتحقق لولي الأمر المكانة والنفوذ والشوكة من كل الأمة ، من انتخبه ومن عارضه ، لأنه يجب عليه أن يقبل نتيجة الانتخابات ، يقول توفيق الشاوي وهو يعلق على كتاب السنهوري " إن مبدأ السيادة الشعبية أو الشورى الحرة وولاية الأمة على نفسها يوجب اعتبار العصبية مستمدة من تأييد الأغلبية الشعبية في الانتخابات الحرة – وليس من العصبية القبلية العفنة المقيتة – ويكون تأييد جمهور الناخبين بحرية كاملة هو الذي يحل محل العصبية القرشية ، ومحل كل عصبية تستند إلى القوة والغلبة ، سواء كان ذلك في صورة قبلية أم عنصرية كما في الماضي أو قوة عسكرية مدعومة من الخارج كما في العصر الحديث. [1]

بل إن محمد المبارك قد اعتبر شرط القرشية من باب السياسة الشرعية المتغيرة وفق العوامل والظروف وليست من باب المبادىء العامة الثابتة ، ويستدل على ذلك بإجماع علماء المسلمين عبر التاريخ الطويل على إقرار ولاية غير القرشي.[2]

ومما يضاف إلى هذه الشروط شرط العدالة : [3] حيث اشترط العلماء في الإمام أن يكون عدلاً والعدل " هو من كان على الاستقامة باتباع الأمر والنهي بفعل الواجبات وترك المحرمات بأن لا يفعل كبيرة ولا يصر على صغيرة ".[4]

وقال ابن حزم " أن يكون مجتنباً لجميع الكبائر سراً وجهراً مستتراً بالصغائر إن كانت منه.[5]

---

[1] ابن حزم ، **الفصل في الملل والأهواء والنحل** ، ج4 ، ص 165 .

[2] البخاري ، سبق تخريجه ، ص 139

[3] السنهوري ، **فقه الخلافة** ، هامش ص 117 .

[4] المبارك ، نظام الإسلام – الحكم والدولة ، ص 71 .

[5] الماوردي ، **الأحكام السلطانية** ، ص 6 . و أبو يعلى ، **الأحكام السلطانية** ، ص 24 وابن خلدون ، **المقدمة** ، ص 193. وإمام الحرمين ، **الغياثي** ، ص 51 .

فلا تنعقد إمامة الفاسق المتابع لشهوته المؤثر لهواه، والفاسق لم ينظر في أمر دينه فكيف ينظـــر في مصلحة غيره.[1]

علاقة هذه الشروط بالمصلحة المرسلة

بعد أن بينت شروط ولي الأمر " رئيس الدولة " التي ثبتت بالنص، سأوضح إن كان لها علاقـــة بالمصلحة المرسلة أم لا.

فهل للمصلحة المرسلة علاقة بهذه الشروط؟

قلت إن شرط الإسلام لا ينازع فيه أحد لثبوته بالنص.

أما شرط الذكورة فقد وقع الخلاف بين العلماء فيه – مع أن الصواب عندي هو منع المرأة من تسلم الإمامة الكبرى " الرئاسة ".

أما شرط القرشية ، فبعد أن ثبت أن علة النص هي النفوذ والمكانة والعصبية ، فما السبيل إليها، فكان دور المصلحة المرسلة في اختيار الطريقة التي نحقق فيها المكانة والنفوذ والعصبية التـــي لم ينه عنها الشرع ، بالانتخابات ، ولم ينص عليها نص ولا إجماع ولا قياس ، وإن استوحيناها من قواعد الشريعة وأحكامها العامة ، وهذا ما قـــررته من قبل ، مـــن أن المصـــلحة المرســـلة ليست مطلقة عن الدليل كلياً .

فعلى ما تقدم فلا يشترط في رئيس الدولة المسلمة اليوم ، أن يكون في نسبه قرشـــياً ، مـــا دام يحقق النفوذ والمكانة عن طريق الانتخاب من الشعب ، التي دليلها المصلحة المرسلة .

المطلب الثالث: الشروط التي سندها المصلحة :

الشرط الأول :- التكليف بأن يكون بالغاً عاقلاً.

---

[1] ابن المبرد ، جمال الدين أبي المحاسن ، **إيضاح طرق الاستقامة** ، ص 45

والعقل والبلوغ هما شرط التكليف فالصبي والمجنون ليس لهما ولاية على نفسيهما، فكيف يكون لهما ولاية على غيرهما فضلاً عن الأمة جمعاء.[1]

ويقيس العلماء " شروط ولي الأمر على شروط القاضي فيقول " أن يكون على صفة من يصلح أن يكون قاضياً ، وذكر البلوغ والعقل.[2]

ويستدل البعض (3) على شرط – البلوغ والعقل – بحديث الرسول ρ **(رفع القلم عن ثلاثة: عن المجنون حتى يفيق ، وعن الصبي حتى يحتلم ، وعن النائم حتى يستيقظ)** (4) إلا أن الاستدلال بهذا الحديث وحده على منع ولاية الصبي والمجنون لا تكفي ، وذلك لأن الحديث ورد لرفع الإثم عن هؤلاء ، وليس عن منعهم من الولاية ، نقل ابن حجر عن ابن حبان قوله " إن المراد برفع القلم كتابة الشر عنهم دون الخير ، ونقل عن ابن العربي (5) قوله " إن الذي ارتفع عنهم هو قلم المؤاخذة ، وأما قلم الثواب فلا "[3].

أقول : غاية ما في الأمر أن : هذا لا يصلح للاحتجاج وحده ، فقد يُعترض عليه بأنه جاء لرفع الإثم عن هؤلاء فقط – مع التأكيد هنا أنني لا أقول بجواز تولي هؤلاء الحكم – والعلماء كما ذكرت آنفاً تبين أنهم لم يستدلوا بنص صريح على منع هؤلاء من تولي الحكم ، وإنما جُل أقوالهم تستند إلى المصلحة المرسلة ، وإن لم يُذكر ذلك .

فالمصلحة إذا لم ينص عليها نص صريح صحيح فهي مصلحة مرسلة ، ما لم يعارضها ضابط من ضوابطها ، أو قاعدة عامة من قواعد الشريعة الإسلامية .

الشرط الثاني :- سلامة الأعضاء والحواس:

---

[1] ابن حزم ، **الفصل في الملل والأهواء والنحل** ، ج 4 ، ص 166 .

[2] القلقشندي ، احمد بن عبدالله ، **مآثر الإنافة** ، ج1 ، ص 36

[3] الجرجاني ، علي بن محمد ، وفاته 816هـ ، **شرح المواقف للقاضي** عضد الدين عبد الرحمن الإيجي ، وفاته 756هـ، ج7 ، ص 381 ، دار الكتب العلمية ، منشورات محمد علي بيضون ، ضبطه وصححه محمود عمر الدمياطي . والقلقشندي ، **مآثر الإنافة** ، ج 1ص 32 . وابن حزم ، **الفصل في الملل والأهواء والنحل** ، ج4 ص 111 . و إمام الحرمين ، **الغياثي** ، ص 49 . والسنهوري ، **فقه الخلافة** ، ص 109 – 110 .

سلامة الحواس من السمع والبصر واللسان ليصح معها مباشرة ما يدرك بها ، وسلامة الأعضاء من نقص يمنع من استيفاء الحركة وسرعة النهوض. [1]

فما يؤثر فقده من الأعضاء في العمل كفقد اليدين والرجلين ، فتشترط السلامة منها كلها لتـــأثير ذلك في تمام عمله وقيامه بما جُـــعل إليه ، وإن كان يشين في المنظر فقط كفقد إحـــدى هـــذه الأعضاء. [2]

وما لا يؤثر في رأي ، ولا عمل من أعمال الإمامة ، ولا يؤدي إلى شين ظاهر في النظر فـــلا يضر فقده. [3]

وقد يعجز بالتالي من كان فيه بعض هذه العاهات عن القيام بما كلف به ، فيفرط بأحكام الـــدين وهذا لا يصح من إمام المسلمين[4] وقد اختُلِـــف في بعض العاهات ، مثل العور وجدع الأنـــف فاعتبرها إمام الحرمين لا أثر لها. [5]

وقد تطرف ابن حزم حتى أجاز للأعمى ، والأصم ، تولي الولاية " الرئاسة " فقال " ولا يضـــر الإمام أن يكون في خلقه عيب كالأعمى والأصم والجدع والأجذم والأحدب والذي لا يدان له ولا رجلان ، ومن بلغ الهرم ما دام يعقل ، ولو أنه ابن مائة عام ، ومن يعرض له الصـــرع ، ثـــم

---

[1] أبو يعلى ،الأحكام السلطانية ، ص 24 .

[2] النبهاني ، **الدولة الإسلامية** ، ص 235. والخالدي ، **معالم الخلافة** ، ص 159. وعودة ،**الإسلام وأوضاعنا السياسية** ، ص 136 .

[3] البخاري ، **صحيح البخاري** ، كتاب المحاربين من أهل الكفر والردة ، مدخل باب لا يرجم المجنون والمجنونة، ج6 ، ص 2499 . والحاكم ،**المستدرك على الصحيحين** ، رقم 2350 ، ج 2 ن ص 67 ، وقال عنه الحاكم صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه .

[4] الامام الحافظ أبو بكر بن محمد بن عبد الله بن العربي الأندلسي المالكي ، صاحب التصانيف منها ، عارضة الأحوذي في شرح جامع أبي عيسى الترمذي ، وفسر القرآن ، توفي سنة 543هـــ ، الذهبي ، **ســـير أعـــلام النـــبلاء** ، ج20 ص 197- 203

[5] ابن حجر ، **فتح الباري بشرح صحيح البخاري** ، كتاب المحاربين من أهل الكفر والـــردة بـــاب لا يـــرجم المجنـــون والمجنونة ، ج 12 ، ص 121 – 122 .

يفيق ومن بويع إثر بلوغه الحلم وهو مستوف لشروط الإمامة ، فكل هؤلاء إمامتهم جـائزة ، إذ لم يمنع منها نص قرآن ولا سنة ولا إجماع ولا نظر ولا دليل أصلاً ، بل قال تعالى: **{يَـا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ كُونُواْ قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ }**.[1]

فمن قام بالقسط فقد أدى ما أمر به " وهذا تطرف بعيد من ابن حزم – رحمه الله – فصحيح أن العدل هو أساس الملك ، إلا أن السؤال كيف سيحقق الأعمى ، والأصم العدل ، كيف سيكون حضور هذا الرئيس أمام شعبه ؟ وبأي صورة سيظهر أمامهم ؟

والمنظر والهيبة[2] لهما أهمية كبيرة أمام الناس خاصة الأعداء ، فإذا كان هذا لا يستقيم مع العهود الماضية فكيف في عصرنا هذا ؟ والحديث يدور بين الناس عن لباس الرئيس ، وأكل الرئيس ، فضلاً عن هيئته وأعضائه ، فلن يجد الحاكم احتراماً ولا طاعة من شعبه قبل أعدائه، وكيف سيستخدم الرئيس الأصم الهاتف ؟ وكيف سيخطب في الناس ؟

والأعمى كيف سيراجع ملفات الدولة وتقارير الولاة ، وكيف سينظر في الخرائط العسكرية للإعداد للحروب ؟ وغيرها من التساؤلات .

وقد خالف ابن حزم الجمهور في ذلك.[3]

وأين ابن حزم من هيئة النبي صلى الله عليه وسلم وطلعته البهية.

وهذا الشرط – عندي – من الشروط المعتبرة ، فيجب أن يكون رئيس الدولة سليماً من أي عيب في أعضائه وجسمه ، وذلك لأن هذه العيوب تمنعه من القيام بواجبه .

وإنما الإمامة وجدت لكي يقوم الإمام بحراسة الدين والدنيا كما قال الماوردي.[4]

---

(1) الماوردي ، **الأحكام السلطانية** ، ص 6 .
(2) ابن خلدون ، **المقدمة** ، ص 193 .
(3) إمام الحرمين ، **الغياثي** ، ص 47 .
(4) النبهاني ، **الدولة الإسلامية** ، 236 .

ويقول ابن خلدون " الخلافة هي حمل الكافة على مقتضى النظـر الشـرعي فـي مصـالحهم الأخروية والدنيوية "[1].

فكيف يستطيع أن يحمل الإمام الناس على الحق إذا كان فيه ما يعيبه، وما يعيقه ؟

علاقة هذا الشرط بالمصلحة المرسلة

لا جدال في أن سند هذا الشرط هو المصلحة المرسلة، بل المصلحة المرسلة وحدها، فلا دليل له من نص ولا إجماع، هذا ما دفع ابن حزم لكي ينفي هذا الشرط ، فأجاز للأعمى والأصم تولي الحكم ، وذلك لفقدان الدليل الذي يمنع أصحاب العيوب والعاهات من الحكم فقال " إذ لـم يمنـع منها نص قرآن ولا سنة ولا إجماع ولا نظر ولا دليل أصلاً "[2].

وقال بعض الأفاضل " إن سند هذا الشرط هو الاستحسان من قبل الفقيه حيث لـم يـرد فيهمـا نصوص خاصة ولا عامة تنضوي تحتها "[3].

وتبين لنا من خلال ذلك أن هذا الشرط دليله فقط المصلحة المرسلة التي لم يعتبرها الشرع ولـم يلغها فهذه الشروط لم نجد – من الأدلة – ما يأمر بها أو يمنعها ، وفي المقابـل هـي تحقـق مصلحة عظيمة في تدبير أمور الرعية ، وهي كذلك تتوافق مع قواعد الإسلام العامة ، مثل رفع الحرج، وإزالة الضرر ، وهذه هي المصلحة المرسلة حق اليقين .

ولا يكون سندها الاستحسان ، لأن الاستحسان هو القياس الخفي أو الأخذ بما هو أرفـق للنـاس كما مر معنا في باب أدلة الأحكام – [4]. ولا يوجد ما يقاس عليه ، ولا توجد علة مشتركة بين هذا الشرط وغيره .

الشرط الثالث :– الخبرة السياسية والعسكرية والإدارية أو " الكفاية "

---

[1] إمام الحرمين ، **الغياثي** ، ص 48

[2] النساء آية 135.

[3] أبو فارس ، **النظام السياسي في الإسلام** ، ص 193 فقد قال مثل ذلك .

[4] ابن المبرد ، **إيضاح طرق الاستقامة** ، ص 35 – 36 .

فيشترط في الإمام أن يكون قادراً على قيادة الأمة و حسن تدبير أمور الدولة .

يقول ابن خلدون " أما الكفاية فهي أن يكون جريئاً على إقامة الحدود ، واقتحام الحروب بصيراً بها، يحمل الناس عليها عارفاً بالعصبية وأحوال الدهاء قوياً على معاناة السياسة ليصح له بذلك ما جُعل إليه من حمل حماية الدين وجهاد العدو وإقامة الأحكام وتدبير المصالح "[1].

وقد سماها إمام الحرمين بتوقد الرأي فقال " فهي ضم توقد الرأي في عظائم الأمور ، والنظر في مغبات العواقب.[2]

وقد نستطيع أن نضم إلى هذا الشرط الحكمة كما سماها بعضهم ، وأبانها بقوله " هي سداد في الرأي ، وفطنة في الذهن ، والمصطلح الحديث فما دام يقوم رئيس الدولة بوظيفة دبلوماسية وسياسية وإدارية في نفس الوقت ، فيجب أن يكون ذا كفاءة دبلوماسية ، سياسية إدارية.[3]

وما دام الإمام يجمع إلى مسؤوليته السياسية والإدارية ، المسؤولية العسكرية ، فلا بد أن يكون له مزايا الرجل العسكري ، وعلى الأقل أن يكون يقظاً جريئاً في الدفاع عن ثغور الإسلام.[4]

وقد عبر الماوردي عن الكفاية " والخبرة " بأمرين :[5]

1- بالرأي المفضي إلى سياسة الرعية وتدبير المصالح .

2- وبالشجاعة والخبرة المؤدية إلى حماية البيضة وجهاد العدو.[6]

وإذا فقدت الخبرة والكفاية، فلا يصح مطلقاً أن يرشح الفاقد لها للرياسة مهما بلغ من العلم والاستقامة والتقوى.[1]

---

(1) الماوردي ، **الأحكام السلطانية** ، ص 5 .

(2) ابن خلدون ، **المقدمة** ، ص 191 .

(3) ابن حزم ، **الفصل في الملل والأهواء والنحل** ، ج 4 ، ص 167 .

(4) البياتي ، النظام السياسي مقارناً بالدولة القانونية ، هامش ص 212 – 213 .

(5) أنظر الاستحسان ، ص 20

(6) ابن خلدون ، **المقدمة** ، ص 193 .

وفي عصرنا أصبح من الضروري أن يلم الرئيس من بالخبرة السياسية والإدارية ، وإلا كيف سيدبر أمور الدولة ، أما الخبرة العسكرية فقد لا تشترط في المرشح للرئاسة وذلك لأن القضايا العسكرية أصبح لها مؤسسة خاصة ، بل مؤسسة ضخمة بإمكانيات هائلة ، فيستعاض عن شرط الخبرة العسكرية ، بالاستعانة بالمؤسسة العسكرية ، والمساعدين العسكريين العدول الثقات .

علاقة المصلحة المرسلة بهذا الشرط

من المسلم فيه أن لا دليل من نص ولا إجماع على هذا الشرط لذلك عده البعض شرط أفضلية لا شرط انعقاد ، لعدم ورود دليل عليه.[2]

وفي حال انعدام العلة التي يمكن أن يقاس عليها ، فلا نجد دليلاً على هذه الصفات إلا ما يحقق مصلحة المسلمين ، على المستوى الداخلي والخارجي ، فلا بد لرئيس دولة من الدول ، التي يسكنها غالبية مسلمة ، في أيامنا يتصف بالدبلوماسية والحنكة السياسية في التعامل مع أبناء شعبه أولاً ، ثم الآخرين من رؤساء دول أو أنظمة دولية ، والقدرة على التعامل مع التحالفات السياسية – بل والقدرة على إنشاء مثل هذه التحالفات إذا كانت في مصلحة الدين والشعب .

لهذا فلا بد له من أن يكون من أصحاب الرأي والتدبير ، والسياسة والدهاء في بعض الأحيان .

فإذا علمنا أن المصلحة المرسلة هي دليل هذه الشروط والصفات ، فلا مانع إذاً من أن تتبدل وتتغير ففي عصرنا مثلاً ، يوجد للرئيس في كل مجال من المجالات مستشارون في السياسة و الاقتصاد والحربية أو غيرها ، فنستطيع عندها أن لا نتقيد بهذه الشروط ، أو أن نخفف منها إذا كانت المصلحة تقتضي ذلك .

أضرب مثلاً على ذلك ، أن نفاضل بين شخصين يتصفان بصفات مختلفة أما أحدهما : فيتصف بالتقوى والورع ، والحرص على مقدرات الأمة وعلى حقوقها ، مع خبرة سياسية قليلة نوعاً ما

---

[1] إمام الحرمين ، **الغياثي** ، ص 51 .

[2] السنهوري ، أحمد ، **فقه الخلافة** ، ص 114 .

والثاني فيتصف : بالخبرة السياسية الكبيرة ، بل دهاء سياسي ، مع التضـــييع لحقــوق الشــعب ومقدراته ، وتسلط على رقاب رعيته .

فعند ذلك – والحالة هذه – سأقدم وأفضل صاحب الخبرة السياسية القليلـــة وأســتعيض عــن الخبرة السياسية الشخصية ، بالخبراء والمعاونين السياسيين ، حفاظاً على مصالح الأمة .

الشرط الرابع :– العلم والاجتهاد:[1]

يشترط العلماء في ولي الأمر أن يكون عالماً بالشريعة الإسلامية ، إلا أن الخلاف وقع بيــنهم في مدى هذا العلم وسعته ، إلى قولين : الأول : إنه لا بد من أي يكون مجتهداً .

الأول : أن يكون الإمام مجتهداً : فجمهور العلماء يشترطون أن يكون الإمام مجتهداً فقــد قـــال صاحب كتاب المواقف الإيجي " والجمهور على أهل الإمامة ومستحقها من هــو مجتهــد فـــي الأصول والفروع ، ليقوم بأمور الدين ، متمكناً من إقامة الحجج وحل الشبه في العقائد الدينية ، ومستقلاً بالفتوى في النوازل وأحكام الوقائع ، نصاً واستنباطاً لأن أهم مقاصد الإمامة حفــظ العقائد وفصل الحكومات ورفع المخاصمات ، ولن يتم ذلك بدون هذا الشرط "[2].

وإمام الحرمين ، يعلل اشتراط هذا الشرط " الاجتهاد " بأنه سيشغل الإمام بسؤال أهل العلم عــن المسائل والنوازل ويشتت رأيه.[3]

أما ابن خلدون : فالإمام في وجهة نظره يجب أن يكون كاملاً وعدم القدرة على الاجتهاد نقص فيه وهذا لا يصح فيقول.[4]

الثاني : يكفي أن يكون الإمام " الرئيس " مقلداً ملماً بالشريعة وأحكامها.[1]

---

[1] المرجع السابق ، ص 114 .

[2] الخياط ، عبد العزيز ، **النظام السياسي في الإسلام** ن ص 161 .

[3] الماوردي ، **الأحكام السلطانية** ، ص 6 .

[4] المبارك ، محمد ، **نظام الإسلام – الحكم والدولة** ، ص 63 .

فقال صاحب كتاب المسايرة " وقيل لا يشترط الاجتهاد ولا الشجاعة لندرة اجتماع هذه الأمـــور في واحد "[2] ولا دليل في هذا المقام يُــوجب علينا اشتراط اجتهاد الأئمة ، ولا يصح فيه نص[3]

لذلك اشترط العلم والثقافة ، وليس الاجتهاد. [4]

ولكن يجب أن يكون معه من أهل الاجتهاد ، من يراجعه في الأحكام ، ويستفتي منه في الحلال والحرام "[5].

ويقول صاحب كتاب بدائع السلك " فإن تعذر العلم سقط اعتباره اكتفاءً بمراجعة العلمـــاء عنـــد وقوع النوازل "[6] وتطبيق شرط الاجتهاد فيه صعوبة كبيرة بل مستحيلة في زماننا ، لأن معناه أن يكون الإمام في مرتبة الأئمة مؤسسي المذاهب.[7]

لذا فإن المقصود بهذا الشرط معرفة الإمام بالأحكام الشرعية.[8]

ويتساءل السنهوري فيقول " من الواضح أن فقهاءنا عندما تكلموا عن شرط العلم كـــان ذهـــنهم يتجه إلى الاجتهاد ، ويظهر أنهم لم يفكروا في الفروع الأخرى من المعرفـــة التـــي أصـــبحت تقتضيها اليوم ضرورات المدنية المعقدة وتطور العلاقات الدولية بين البلاد الإسلامية وغيرها ، فهل من الواجب أن يعطى شرط العلم في عصرنا الحاضر معنى أوسع بحيث يتضمن ضـــرورة

---

[1] النبهاني ، تقي الدين ، **الدولة الإسلامية** ، ص 236 . والخالدي ،**معالم الخلافة** ، 167 . وشرط الانعقاد هو ما طلبـــه الشرع ، وشرط الأفضلية الذي لم يطلبه الشرع . انظر الخالدي ، المرجع السابق ص 154 .

[2] الماوردي ، **الأحكام السلطانية** ، ص 6 . وأبو يعلى ، **الأحكام السلطانية** ، 24 والبغدادي ، **الفـــرق بـــين الفـــرق**، ص347 و ابن أبي الشريف ، **المسامرة في شرح المسايرة** ، ص 166 . وابن خلدون ، **المقدمة** ، ص 193

[3] الجرجاني ، شرح المواقف للقاضي عضد الدين عبد الرحمن الإيجي ، ص 380 – 381 .

[4] إمام الحرمين ، **الغياثي** ، ص 50 .

[5] ابن خلدون ، **المقدمة** ، ص 193 .

[6] ابن حزم ، **الفصل في الملل والأهواء والنحل** ، ج4 ، ص 166 .

[7] ابن أبي الشريف ، المسامرة شرح كتاب المسايرة لكمال الدين محمد بن همام ، ص 166 .

[8] القنوجي ، **إكليل الكرامة** ، ص 114 . وانظر النبهاني ، **الدولة الإسلامية** ، ص 236 . والخالدي ، **معـــالم الخلافـــة**، ص 164 .

إلمام الخليفة". الرئيس " بفروع العلم الأخرى ، كالقانون الدولي ، والعلوم السياسية وتاريخ النظم الأجنبية ، لكي يمثل الأمة الإسلامية تمثيلاً مشرفاً في علاقاتها مع الدول الأخرى ؟[1]

وينقل السنهوري عن الإمام محمد رشيد رضا قوله " يجب أن يكون الإمام ومستشاروه من أهل الحل والعقد الذين هم أساس إمامته وأعمدة حكومته على علم بـــالقوانين الدوليـــة والمعاهـــدات الجماعية والثنائية والظروف السياسية والعسكرية للبلاد المجاورة للدولة الإسلامية ، والذين لهم علاقات سياسية أو تجارية معها ، وأن يكونوا على علم بما يمكن أن يستفاد منهم أو يخشى مـــن جانبهم ، ويؤيد الشيخ رضا رأيه : بأن انتخاب أبي بكر بمعرفة الصحابة لوحظ في علمـــه بأنساب العرب وعصبياتهم ، وهو ما أفاده في حروب الردة ، وأن عمر بن الخطـــاب كـــان يختار ولاته من الأشخاص الذين يجمعون إلى الفقه معرفةً بالسياسة كمعاويـــة والمغيـــرة وعمرو بن العاص ، وفضلهم على غيرهم ممن كانوا أكثر تعمقاً في الفقه كأبي الدرداء وابـــن مسعود"[2].

علاقة هذا الشرط بالمصلحة المرسلة

ومن خلال ما بينا من أقوال العلماء يتضح لنا أن اشتراط الاجتهاد في الإمام في عصرنا ، مـــع توفر الشروط الأخرى ، من النادر توفرها في شخص ، فإذا توفر الاجتهاد ، قد لا تتوفر الخبرة العسكرية أو السياسية ، أو غيرها ، وعندها قد يؤدي ذلك إلى تعطيل أحكام الشـــريعة ، وذلـــك لعدم وجود الشخصية التي تجتمع فيها الشروط كلها ، وتجتمع فيه بقية الشروط الأخرى .

والحل عندي في وجود المساعدين والمستشارين – الثقات – المتخصصين في أيامنا هذه فهـــو يغني عن أن يكون رئيس الدولة قد وصل إلى درجة علمية متقدمة ، أو عن المعرفـــة التـــي أرادها الشيخ محمد رشيد ، ففي أيامنا يوجد وزارات متخصصة ، فالأمور الحربيـــة العســـكرية عند وزارة الدفاع أو الحرب وقيادة الجيش وجهاز المخابرات الـــذي يمـــد الـــرئيس والـــوزارة

---

[1] المبارك ، نظام الإسلام – الحكم والدولة ، ص 61– 62 .

[2] نقلاً عن أبي فارس ، **النظام السياسي في الإسلام** ، ص 189 .

بالمعلومات ، وأخبار الدول المجاورة وعلاقة الدولة الإسلامية معهـا عنـد وزارة الخارجيـة وهكذا، بالإضافة إلى وجود لجان متخصصة في كل مجال تتبع البرلمانات أو مؤسسة الرئاسـة في الحكومات الرئاسية كما أسلفنا من قبل عن شكل الحكومات ، كـل هـذا يقـدم المعلومـات والاستشارات إلى الرئيس .

ويستطيع الرئيس أن يشكل لجنة شرعية استشارية ملزمة له فيما يخص الأمور الشرعية، تكون جزءاً من مجلس الشورى أو من خارجه ، وممـا يسـاعد فـي ذلـك سـرعة الاتصـالات والمواصلات في أيامنا هذه ، فيستطيع الرئيس وهو في مكانه أن يتحاور مع أكثر من عالم مـن علماء الشريعة في لحظة واحدة عن طريق الهاتف والشبكة العنكبوتية " الانترنت " .

وكل ما ذكرت من وجود المساعدين والمستشارين والـوزارات وأنواعهـا لا دليـل عليـه إلا المصلحة المرسلة ، وهذا تأكيد لما بينه العلماء أن أكثر مسائل السياسة الشرعية سندها ودليلهـا المصلحة المرسلة .

وفي آخرهذا الباب – أقول – يقول العز بن عبد السلام " يقدم في الولاية العظمـى الأعـرف بمصالح العامة والخاصة القادر على القيام بجلب مصالحها ودرء مفاسدها "[1].

وعليه فإذا وجد من استجمع شروط الإمامة كلها ، فتجب توليته ، بشرط موافقة الأمة .

وبناءً على ما تبين لنا ، فإن شروط الإمام في غالبها دليلها المصلحة المرسلة ، فعليه يجوز لكل أهل زمان أن يأتوا على هذه الشروط بالزيادة أو النقصان إلا ما ثبت بالنص إذا توفرت علته .

فليس ثمة ما يمنع من اشتراط شروط أخرى إذا اقتضتها المصلحة العامة. [2]

المطلب الرابع: تحديد مدة حكم الإمام " رئيس الدولة " .

---

[1] ابن الأزرق ، **بدائع السلك في طبائع الملك** ، ج1 ، ص 73 .

[2] السنهوري ، **فقه الخلافة** ، ص 113 .

إن الناظر في تاريخ الإمامة العظمى في العهود الإسلامية المتعاقبة، يجد أن الإمام كان يبقـى في الحكم مدى الحياة .

وفي العصور الحديثة ، سارت أغلب دول العالم على تحديد مدة حكم الإمام " الرئيس " .

فهل من جوهر الخلافة نفسها أن يكون منصب الخلافة مدى الحياة ؟ وأن الموت وحده هو الذي ينهي ولاية الخليفة " الرئيس " .

ومن ثـَم هل يمكن أن يعين الرئيس " الخليفة " لمدة محددة معينة ، وأن تنتهي ولايتـه تلقائيـاً بحكم القانون عند انتهاء هذه الفترة ؟[1]

كما هو معمول به في دول العالم ، حيث تحدد الدساتير مدة حكم الرئيس ، مثل الدستور اللبناني والفلسطيني على سبيل المثال.[2]

عند النظر في كتب السادة العلماء السابقين ، فإننا لا نجد من تطرق إلى هذه القضية لا تصريحا ولا تلميحاً أو على حد تعبير السنهوري " لم تواجه هذه الحالة من قبل نظريـاً أو عمليـاً فـي التاريخ الإسلامي "[3].

للعلماء – المعاصرين – في هذه المسألة قولان :-

القول الأول :- المانعون " الذين منعوا تحديد مدة الحكم "

فنيابة الخليفة " الرئيس " – عندهم – عن الأمة ليست موقوتة بمدة معينة لكنها تمتد مـا طـال عمر الخليفة. [4]

الدليل الأول : الإجماع[5]: فقد وقع إجماع الصحابة على مبايعة الخليفة مدى الحياة وهو مـا جرى عليه العمل في العهود الإسلامية السابقة ، يقول عبد القادر عودة " وليس ثمـة نصـوص

---

[1] الخياط ، **النظام السياسي في الإسلام** ، ص 160 – 161 .

[2] السنهوري ، **فقه الخلافة** ، ص 113 .

[3] السنهوري ، أحمد ، **فقه الخلافة** ، هامش ص 113 – 114 .

[4] ابن عبد السلام ، عبد العزيز ، **القواعد الصغرى** ، ص 81 .

[5] عودة ، عبد القادر ، **الإسلام وأوضاعنا السياسية** ، ص 145 .

صريحة توجب أن يكون الخليفة في منصبه إلى وفاته ، ولكن إجماع الأمة على هذا يقوم مقـــام النص "[1].

الدليل الثاني : إن فكرة التحديد مأخوذة من الفكر الديمقراطي الغربي .

الدليل الثالث : إن هذه المعالجة من المحدثات – البدع – الفكرية المرفوضة والمردودة بـــنص حديث عائشة – رضي الله عنها – عن رسول الله ρ **(من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منـــه فهو رد)** [2].

يقول النبهاني في مشروعه للدستور " ليس للخليفة مدة محددة فما دام الخليفـــة محافظـــاً علـــى الشرع منفذاً لأحكامه قادراً على القيام بشؤون الدولة يبقى خليفة ما لم تتغير حاله "[3].

وهذا القول يذكرنا بابن حزم عندما أجاز للإمام أن يبقى في حكمه حتى لو بلغ الهرم ما دام يعقل ولو أنه ابن مائة عام. [4]

الدليل الرابع : استدلوا على المنع بالعقل وتحقيق مصلحة الأمة

لأن عدم تحديد المدة يحقق الاستقرار[5] وتحديد المدة يحدث بلا ريب رجة كبيرة في الأمـــة لا تحمد عقباها ، فضلاً عما يجري من الخلاف والشقاق بين الأحزاب المختلفة التي تتصارع عادة من أجل الحكم. [6]

لذا فإن كثيراً من العلماء والكتاب – في العصور الحديثة – ينظرون إلى النظام الذي سار عليـــه الصحابة وعاشوه على أنه من صميم العقيدة ، ولا يجوز أن يُـــمس لذلك اعتبروا بقاء الخلفـــاء

---

[1] السنهوري ، **فقه الخلافة** ، ص 207 – 208 .

[2] شيحا ، **النظام الستوري اللبناني** ، ص 520 ، حيث تحدد المادة (49) مدة الرئاسة بست سنوات . وانظـــر جامعـــة بيرزيت ملحق كتاب ، **الدستور الفلسطيني ومتطلبات التنمية البشرية** ، **أبحاث وأوراق عمل** ، فريق المحـــررين نـــادر عزت وعبد الكريم البرغوثي وأيمن عبد المجيد ، 2004م ، حيث تحدد المادة (114) مدة حكم الرئيس بخمس سنوات .

[3] السنهوري ، **فقه الخلافة** ، ص 208 .

[4] عودة ، الإسلام وأوضاعنا السياسية ، ص 184 .

[5] النبهاني ، **الدولة الإسلامية** ، ص 260 . وعودة ،**الإسلام وأوضـــاعنا السياســـية** ، ص 184– 185 . و الخالـــدي، محمود، **معالم الخلافة** ، 335–336 .

[6] عودة ، الإسلام وأوضاعنا السياسية ، ص 185 .

الراشدين – ومن بعدهم – في الحكم مدى الحياة دليلاً على عدم جواز تحديد مدة حكم " الرئيس "

القول الثاني :- المجيزون .

ذهب جماعة من العلماء إلى إجازة تحديد مدة بقاء الحاكم في منصبه.[1]

واستدل هؤلاء على ذلك بانعدام الدليل الذي يوجب بقاء الحاكم في منصبه ويمنع من تحديد مدة الحكم ، يقول السنهوري في ذلك " فلا يوجد في مبادئ الفقه الإسلامي ما يمنع من تحديد مدة الولاية "[2] ولم تنص الشريعة على شيء في مسألة مدة الإمارة بعدد من السنوات "[3].

ومن أدلتهم على جواز تحديد المدة المصلحة المرسلة.[4]

لعدم وجود النص الذي يمنع من ذلك ولأنها توافق قواعد الإسلام وأحكامه العامة .

مناقشة أدلة المانعين

دليل الإجماع :

فالاستدلال بالإجماع هنا فيه شيء من المغالطة ، فالإجماع الذي حصل يفيد استمرار مدة الأمير مدى الحياة ، وهذا لا نزاع فيه ، إذا لم يؤد إلى ضرر أو فساد ، وأما التحديد فلم يبحثوا فيه بل هو مسكوت عنه. [5]

أقول ما حصل من الصحابة ومن معهم هو مجرد الموافقة على ما حدث ، خاصة أن هذه الحالة هي التي سادت في تلك الأوقات على مستوى زعماء القبائل أو حكام وملوك فارس والروم يؤكد هذا ويقطع به أنه لم يرد دليل من قرآن أو سنة أو قول لصحابي أو تابعي يمنع من تحديد

---

[1] البخاري ، **صحيح البخاري** ، كتاب الصلح ، باب اذا اصطلحوا على صلح جور فالصلح.

[2] مردود ، رقم 2549 ،ج 2 ، ص 959 . وانظر مسلم ، **صحيح مسلم** ، كتاب الأقضية ، باب نقض الأحكام الباطلة ورد محدثات الأمور ، رقم 1718 ، ج 3 ، ص 1343 .

[3] النبهاني ، **الدولة الإسلامية** ، ص 260

[4] ابن حزم ، **الفصل في الملل والأهواء والنحل** ، ج4 ، ص 166 .

[5] مدكور ، **معالم الدولة الإسلامية** ، ص 292 .

مدة الحكم بالإضافة إلى أنه ما من عالم من العلماء السابقين بحث هذا الأمر لا من حيث المنع ولا الجواز.

الدليل الثاني : أن هذه الفكرة مصدرها غير إسلامي

ومن الذي قال غن كل ما عند غير المسلمين لا يجوز لنا أخذه ، ما دام ما نأخذه لا يقدح بأصل من أصول الدين ولا يعارض قاعدة من قواعده ، ولا يخالف حكماً من أحكامه .

فلا بأس على المسلمين ولا تثريب ، أن يأخذوا في ذلك بالوسائل التي سبقهم إليها غيرهم من الأمم ، فإن صلاح حال الناس واستقامته غاية أعظم من أن تحول بيننا وبينها عقلية جامدة أو همة قاعدة ، وإنما التثريب على من يقولون ، بالبقاء حيث كانت الدنيا منذ قرون يتقدم الناس وهم يتخلفون. [1]

وقد أخذ كبار الصحابة بعض الأمور من غير المسلمين ، فقد أخذ عمر بن الخطاب الدواوين من غير المسلمين.[2] وغيرها من المسائل .

الدليل الثالث : القول بأنها من باب البدعة المحرمة

احتج هؤلاء بحديث عائشة المذكور ، على أن هذه المعالجة من البدعة المحرمة وما دروا أن كثيراً من الناس عدوا أكثر المصالح المرسلة بدعاً – كما قال الشاطبي.[3]

فالمصلحة المرسلة بدعة حسنة كما قال عمر بن الخطاب في الاجتماع لقيام رمضان ،" نعمت البدعة هذه "[1] إذ لا يمكنهم ردها لإجماعهم عليها .[2]

---

[1] موسى ، نظام الحكم في الإسلام ، ص 94 .

[2] السنهوري ، **فقه الخلافة** ، ص 208 . والشاوي ، توفيق ، في تعليقه على السنهوري ، **فقه الخلافة** ، هامش ص 208 . وأسد ،**منهاج الإسلام في الحكم** ، ص 85 . والقرضاوي ، **من فقه الدولة** ، 83- 87 . والعوا ،**الفقه الإسلامي في طريق التجديد** ، ص 52- 55 . وأبو فارس ، **النظام السياسي في الإسلام** ، ص 274 . والخياط ، **النظام السياسي في الإسلام** ، ص 218 .

[3] السنهوري ، **فقه الخلافة** ، ص 208 .

والبدعة هي " الأمر المحدث الذي لم يكن عليه الصحابة والتابعون ولم يكن مما اقتضاه الـدليل الشرعي "[3].

يقول ابن حزم عن البدعة " إلا أن منها ما يؤجر عليه صاحبه وهو ما كـان أصـله الإباحـة وذكر قول عمر رضي الله عنه "[4].

فإذا ثبت أن هذا – المحدث – حسن ، فلا يكون بدعة أو يكون مخصوصاً . [5]

وقال الشافعي " المحدثات ضربان : أحدهما ما أحدث مما يخالف كتابـاً أو سـنة أو أثـراً أو إجماعاً فهذه البدعة .

والثاني: ما أحدث من الخير لا خلاف فيه ، وذكر قول عمر رضي الله عنه "[6].

فالواقع أن البدعة ما كان في أمر الدين المحض ، مثل العقائد والعبادات وما يلحق بها ، أما مـا كان من أمر الحياة المتغيرة من العادات والأعراف والأوضاع الثقافية والسياسية ونحوها ، فليس من البدعة في شيء ، بل هذا يدخل فيما سماه العلماء المصلحة المرسلة. [7]

وعليه فيتبن لنا أن تحديد مدة الحكم ليست من البدعة المحرمة أو من المردود في الدين ، وإنمـا هي من البدعة الحسنة التي مرجعها المصلحة المرسلة.

الدليل الرابع : دليل العقل والمصلحة:

---

(1) أسد ، محمد ، **منهاج الإسلام في الحكم** ، ص 85 .

(2) القرضاوي ، **من فقه الدولة** ، ص 85

(3) المرجع السابق ، ص 84 .

(4) العوا ، **الفقه الإسلامي في طريق التجديد** ، ص 55

(5) الماوردي ، **الأحكام السلطانية** ، ص 226 – 227

(6) الشاطبي ، **الاعتصام** ، ج1 ، ص 350 .

(7) البخاري ، **صحيح البخاري** ، كتاب التراويح ، باب فضل قيام رمضان ، رقم 1906 ، ج 2 ، ص 707 .

ففي نظرهم أن تحديد المدة يؤدي إلى إرباك في الأمة وينعدم الاستقرار والأمن .

إلا أن الحقيقة أن تحديد مدة الحكم هو الذي يمنع الفوضى والفتنة ، وهو الذي يحول بين الحكام والاستبداد والطغيان اللذان تعاني منهما الأمة الإسلامية في شتى أقطارها أضعاف ما تعاني منهما أية أمة أخرى. [1]

لذلك نجد في عالمنا الذي نعيش فيه أن أغلب الدول تحدد مدة الحكم للحاكم يحدث ما تحدث عنه البعض من الفتن والخلافات ، وعدم الاستقرار ، بل إن الأمم تزداد استقراراً وأمناً في ظل تحديد مدة الحكم لأن الحاكم يعلم أن الأمة تراقبه ، وأنه بعد فترة سيترك الحكم ، فمن أجل نفسه – إن كان يرغب بترشيح نفسه لفترة أخرى – أو من أجل حزبه وجماعته ، وعندها سيكون أحرص على قضايا الأمة ، لأن الأمة تراقب وتحاسب .

ولا يجب أن ننظر إلى واقع الراشدين ونقيس عليه ، فهذا زمان قد ذهب ، وذهب العدل والرحمة والحرص على المال العام ، حتى لو بقي الواحد منهم في الحكم مدى الحياة فلن يتغير ولن يجور أو يظلم.

لماذا لا نعيش الواقع وننظر إلى زماننا ؟ ونرى ما هي آثار بقاء الرئيس في الحكم في الدول العربية والإسلامية .

هذا ما دعا الدكتور سليم العوا للقول " إن تحديد مدة الحكم ليس جائزاً فقط ، وإنما هو من الواجبات "[2].

وغاية الأمر أن هذه التفاصيل وأمثالها يجب أن يصطنعها المجتمع لنفسه وفق ما يخدم مصالحه ويحقق حاجات زمانه.[3]

---

[1] الشاطبي ، **الاعتصام** ، ص 352 .

[2] البركتي ، **قواعد الفقه** ، ص 204 .

[3] ابن حزم ، **الإحكام في أصول الأحكام** ، ج 1 ، ص 47 .

وبعد أن بينا عدم صلاح أدلة المانعين للقيام بمنع تحديد مدة الحكم ، فلا يخفى على أحد أن دليل هذه المعالجة ليس إلا المصلحة المرسلة ، فقد انعدم الدليل الذي يمنع من تحديد المـــدة أو يلـــزم بعدم تحديد المدة . وهذه أقوال العلماء شاهدة على ذلك.

المبحث الثالث

الطرق التي يتم بها اختيار رئيس الدولة

في هذا المبحث سنبين كيف كان يتم اختيار الخليفة ؟ وما هي الطريقـــة المثلـــى فـــي اختيار رئيس الدولة، في عصرنا، وهل هي من باب المصلحة المرسلة أو من باب آخر ، وهـــو ما سأتناوله في المطالب الآتية:

المطلب الأول: طرق اختيار الخليفة قديماً.

نظر العلماء إلى كيفية تنصيب الخلفاء الراشدين،[1] ومن بعدهم فتبين لهم أن الطرق التي يتم بها تنصيب الإمام اثنتان:-

الأولى :- اختيار أهل الحل والعقد " البيعة "

الثانية :- بعهد الإمام.[1]

---

[1] ابن تيمية ، أحمد بن عبد الحليم عبد السلام ، وفاته 728هـ ، **اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصـــحاب الجحـــيم،** ص 311 ، جمعية إحياء التراث الفلسطيني – الكويت – ط1 2000م ، تحقيق فؤاد بن علي حافظ .

وقال الشيعة لا تنعقد الإمامة إلا بالنص. [2] وقد رد العلماء هذا القول. [3]

فقال إمام الحرمين وقد تحقق بالطرق القاطعة بطلان مذاهب أصحاب النصوص. [4]

بل أغفله بعض العلماء ، فلم يذكروه في طرق اختيار الخليفة. [5]

أبين في عجالة طريقتا البيعة والعهد .

الطريقة الأولى:- البيعة:

معناها في اللغة والاصطلاح الشرعي:

البيعة في اللغة :- هي الصفقة على إيجاب البيع وعلى المبايعة والطاعة ، والبيعة المبايعة والطاعة وبايَعه عليه مبايعة عاهده "[6].

فالبيعة في اللغة هي العهد أو هي صفقة بين الناس والإمام .

البيعة في الاصطلاح : " هي العهد على الطاعة " كأن المبايع يعاهد أميره على أنه سلم له النظر في أمر نفسه وأمور المسلمين.[7]

---

(1) الزركشي ، محمد بن بهادر ، وفاته 794هـ ، **المنثور في القواعد** ، ج1 ، ص 218، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية – الكويت – ط2 ، 1405هـ ، تيسير فائق أحمد محمود .

(2) القرضاوي ، **من فقه الدولة** ، ص 85 .

(3) العوا ، الفقه الإسلامي في طريق التجديد ، ص 53 .

(4) المرجع السابق.

(5) أسد ، محمد ، **منهاج الإسلام في الحكم** ، ص 86 .

(6) ابن قتيبة ، **الإمامة والسياسة** ، ينظر بيعة أبي بكر ج 1 ص 12-23 ، وبيعة عمر ج1 ص23-26 ، و بيعة عثمان ج1 ، ص 28- 46 ، وبيعة علي ج1ص 46 – 140 . وينظر الطبري ، **تاريخ الطبري** ، ينظر بيعة ابي بكر ج2 ، ص 234- 238 ، وبيعة عمر ج2ص 353 وما بعدها ، وبيعة عثمان ج2 ، ص 559-561 ، وبيعة علي ، ج2 ، ص 696- 700 .

(7) الماوردي ، **الأحكام السلطانية** ، ص 6-7 . وأبو يعلى ، الفراء ، **الأحكام السلطانية** ، ص 28. و ابن حزم ، **الفصل في الملل والأهواء والنحل** ، ج4 ص 167. وابن أبي الشريف ،**المسامرة في شرح المسايرة** ، ص 171. و البغدادي، **الفرق بين الفرق** ، ص 349 . وإمام الحرمين ، **الغياثي** ، ص 39. والرملي ، **نهاية المحتاج في شرح المنهاج** ، ج7 ، ص 410- 411 .

وذلك بأن يجتمع أهل الحل والعقد – سيأتي التعريف بهم – ويعقدون الإمامة لمن يستجمع شرائطها وإذا تعدد من اجتمع فيه شروط الإمامة يختار أهل الحل والعقد واحداً منهم وعلى ذلك كانت خلافة الصديق. [1]

والصحيح أن طريقة عقد الإمامة للإمام " الرئيس " في هذه الأمة هي الاختيار بالاجتهاد. [2]

وفي البيعة يختار أهل الحل والعقد " أهل الاختيار " الإمام ويبايعوه ، ومن ثم يقوم العامة بمبايعة الإمام ، كما حدث في اختيار الخلفاء الراشدين جميعاً ، حيث كان أهل الحل والعقد يختارون الخليفة ومن ثم يبايعه عامة الناس. [3]

قد يقول قائل : إن عمر بن الخطاب عهد إليه أبو بكر ، ولم يتم اختياره من أهل الحل والعقد.

أقول : ما كان عهد أبي بكر لعمر إلا بعد أن استشار أهل الحل والعقد ، وهذا واضح في رواية بيعته له. [4]

بالإضافة إلى مبايعة الناس له بعد وفاة أبي بكر.[5]

وقد استدل الذين قالوا – بالبيعة والاختيار – على مذهبهم بإجماع الصحابة على بيعة الراشدين.[6]

والصحيح أن بيعة أبي بكر تمت بالاختيار وليس بالنص كما يقول طوائف من أهل الحديث والتحقيق في خلافة أبي بكر أنها تمت بالاختيار وهو ما يدل عليه كلام الإمام أحمد. [7]

على اختلاف في عدد أهل الحل والعقد الذي تنعقد بهم الإمامة.[1]

---

[1] الجرجاني ، **شرح المواقف** ، ج7ص 382– 383 .والغزالي ،**فضائح الباطنية** ، ص 81 وما بعدها .

[2] البغدادي ، **الفرق بين الفرق** ، ص 349 . والغزالي ، **فضائح الباطنية** ، ص 81 – 86

[3] إمام الحرمين ، **الغياثي** ، ص 39 .

[4] الماوردي ، المرجع السابق ص 6 . أبو يعلى ، المرجع السابق ، ص 28 . البغدادي ، المرجع السابق ص349.

[5] ابن منظور ، **لسان العرب** ، ج8 ، ص 28

[6] ابن خلدون ، **المقدمة** ، ص 209 .

[7] القلقشندي ، **مآثر الإنافة** ، ج 1 ، ص 39– 40 .

ونقل أبو يعلى عن الإمام أحمد أنها لا تنعقد إلا بجمهور أهل الحل والعقد.[2]

الطريقة الثانية : العهد

العهد في اللغة : ذكر ابن منظور في لسان العرب من معاني العهد الوصية ، ومنها التقدم إلى المرء بالشيء، والعهد الذي يكتب للولاة وهو مشتق منه. [3]

العهد في الاصطلاح:

وهو أن يعهد الخليفة المستقر إلى غيره ممن استجمع شرائط الخلافة ، بالخلافة ، بعده فإذا مات العاهد انتقلت الخلافة بعد موته إلى المعهود إليه ولا يحتاج مع ذلك إلى تجديد بيعته من أهل الحل والعقد. [4]

حكم ولاية العهد :-

فقد اختلف العلماء في انعقاد الولاية بالعهد . فذهب البعض إلى جوازها ودليل العهد عندهم الإجماع حيث وقع عندما عهد أبو بكر إلى عمر ، عهد عمر إلى ستة من الصحابة. [5]

فإذا كان العهد من الإمام القائم لغيره في حال حياته ، فهل تنعقد الإمامة بمجرد العهد ؟

---

[1] البغدادي ، **الفرق بين الفرق** ، ص 349 .

[2] ابن قتيبة ، **الإمامة والسياسة** ، ينظر بيعة أبي بكر ج 1 ، ص 12-23 ، وبيعة عمر ج1 ص23-26 ، وبيعة عثمان ج1 ، ص 28- 46 ، وبيعة علي ج1 ، ص 46 – 140 . وينظر الطبري ، **تاريخ الطبري** ، وبيعة ابي بكر ج2 ، ص 234- 238 ، وبيعة عمر ج2 ، ص 353 وما بعدها ، وبيعة عثمان ج2 ، ص 559-561 ، وبيعة علي ، ج2 ، ص 696- 700 .

[3] ابن قتيبة ،**الإمامة والسياسة** ، ج1 ، ص 23- 25 .

[4] ابن قتيبة ، **الإمامة والسياسة** ، ج1 ص 25 .

[5] إمام الحرمين ، **الغياثي** ، ص 40 .

يظهر من كلام بعض العلماء أن العهد من الإمام مجرد ترشيح ولا تنعقد الإمامة بالترشيح ، وإنما يتوقف ذلك على رضا الأمة .

هذا ما أشار إليه أبو يعلى بقوله " ولأن عهده إلى غيره ليس بعقد إمامة ، ولأن الإمامة لا تنعقد للمعهود إليه بنفس العقد وإنما تنعقد بعقد المسلمين ،....... يستدل على ذلك أنه لو كان عقداً لها لأفضى ذلك إلى اجتماع إمامين في عصر واحد وهذا غير جائز "[1].

وإن هذا العقد لا يكون لازماً – للأمة – ولا تنتج آثاره إلا بعد أن تقره الأمة ، وبإقرار الأمة للعقد تصبح طرفاً فيه. [2]

وعليه فتولية الخليفة لا يمكن شرعاً وقانوناً أن يكون بمجرد عهد الخليفة القائم لأحد بعده ، بل لا بد من رضا الأمة بهذا العهد ، إنما العهد ترشيحاً فقط وإنما تتم الإمامة ببيعة العامة من الأمة أو من أصحاب الحل والعقد لأنهم يمثلون الأمة. [3]

ونرى أن العهد، هو طريقة الاختيار نفسها، ما دام أن عهد الخليفة القائم هو مجرد ترشيح والأمة هي التي تقره أو ترده .

وبذلك صرح كثير من العلماء كإمام الحرمين فبعد أن استبعد النص كطريق للإمامة قال " فلا يبقى بعد هذا التقسيم والاعتبار إلا الحكم بصحة الاختيار"[4].

وقال البغدادي "إن طريق عقد الإمامة للإمام في هذه الأمة الاختيار بالاجتهاد "[5].

فالأصل الذي يجب أن يتحقق دائماً هو رضا الأمة بالعهد ، وأن لا يكون إجراؤه ضد رغبتها أو على الرغم من اعتراضها. [1]

---

[1] ابن تيمية ، أحمد بن عبد الحليم ، **كتب ورسائل وفتاوى ابن تيمية في الفقه** ، ج35 ص 47–48 ، مكتبة ابن تيمية ، عبد الرحمن محمد قاسم العاصمي النجدي الحنبلي .

[2] الماوردي ، **الأحكام السلطانية** ، ص 7 .

[3] أبو يعلى ، **الحكام السلطانية** ، ص 28 .

[4] ابن منظور ، **لسان العرب** ، ج3 ص 311 .

[5] القلقشندي ، **مآثر الإنافة** ، ج1 ص 48 .

وبعد هذا البيان أقول أن طريقة العهد لا تتوافق مع عصرنا فالعهد في زماننا يكون وفق الأهواء والمصالح ، مصالح الأشخاص والدول – حتى دول معادية للعرب والمسلمين – يكون لهـا دور كبير في اختيار المعهود له ، فأرى ومن باب مصلحة الأمة عدم جواز طريقة العهد فـي هـذه الأيام. وما دامت تتوقف على رضا الأمة ، فالأولى أن نذهب إلى الاختيار مباشرة ، خوفاً مـن وقوع الحيف والظلم من قبل الحكام ومنع الرعية من حقها في اختيار حكامها .

المطلب الثاني: الطرق الحديثة في اختيار رئيس الدولة

الحكم في النظم الحديثة إما أن يكون ملكاً – أو سلطنة أو إمارة – فيكون انتقال العـرش فيهـا بالوراثة ، وليس لها مدة محددة ، كالمادة < 28> من الدستور الأردني 1952م المعدل، والمادة الرابعة من الدستور الكويتي 1962م. [2]

أو رئاسية فيكون اختيار الرئيس فيها على النحو التالي: [3]

الطريقة الأولى :-

انتخاب رئيس الجمهورية من الشعب سواء تم هذا الانتخاب بصورة مباشرة أو غيـر مباشـرة سيأتي الحديث عن هذه الطرق.[4]

الطريقة الثانية :-

انتخاب الرئيس عن طريق البرلمان ، سواء كان ، من مجلس واحد أو من مجلسين.[1]

---

[1] أبو يعلى ، **الأحكام السلطانية** ، ص 30 . وابن خلدون ، **المقدمة** ص 210 .
[2] أبو يعلى ، **الأحكام السلطانية** ، ص 30- 31 .
[3] السنهوري ، **فقه الخلافة** ، ص 138 .
[4] موسى ، **نظام الحكم في الإسلام** ، ص 69 – 70 .

الطريقة الثالثة :-

انتخاب الرئيس من البرلمان والشعب معاً ، وهو أن يقوم البرلمان بترشيح شخص لمنصب الرئيس ، ثم يعرض المرشح على المواطنين لاستفتائهم عليه. [2]

هذه طرق انتخاب الرئيس في النظم والدساتير الحديثة ، وسيأتي الحديث عنها عن بحث موضوع الانتخابات .

المطلب الثالث: المصلحة المرسلة وطرق اختيار " رئيس الدولة "

إن الناظر في سيرة الخلفاء الراشدين وكيفية توليتهم يَـظهر له بعض الحقائق:

الحقيقة الأولى ، أن القرار النهائي في انتخاب الرئيس هو للأمة .

لقد رأينا في طرق اختيار الخلفاء الراشدين ، اختلافاً في الصورة ، إلا أنها كانت تعود في النهاية إلى أمر واحد هو وجوب موافقة الأمة ، فلم يقتصر الأمر على ترشيح أبي بكر – رضي الله عنه – لعمر – رضي الله عنه – بل كان لا بد من موافقة الأمة ، وفعلاً تم هذا بالبيعة وعلى هذا جرى العرف في اختيار الخليفة ، فهذا علي – رضي الله عنه – رفض بيعة الناس له إلا في المسجد أمام الجميع.[3]

وحتى بعد عهد الراشدين فهذا عمر بن عبد العزيز – رضي الله عنه – بعد أن عُهد إليه بالخلافة، يرد بيعة سليمان بن عبد الملك على الناس ، فيقوم الناس ببيعته والتمسك به.[4]

الحقيقة الثانية :- صورة تولية الخلفاء لم تكن واحدة وإنما كانت مختلفة .

---

(1) إمام الحرمين ، **الغياثي** ، ص 39 .

(2) البغدادي ، **الفرق بين الفرق** ، ص 349 .

(3) الريس ، **النظريات السياسية الإسلامية** ، ص 194 .

(4) الخطيب ، الوسيط في النظم السياسية والقانون الدستوري ، ص 200- 202 .

إن المتتبع لتولية الخلفاء الأربعة يجدها مختلفة تماماً – وإن اتفقت على وجوب بيعة الأمة لمرشح الخلافة – فأبو بكر مثلاً كان انتخابه في السقيفة من قبل أهل الحل والعقد. [1]

وأما عمر – رضي الله عنه – فكان ترشيحه من سلفه أبي بكر – رضي الله عنه – وعثمان رضي الله عنه – كان انتخابه من أهل الشورى الستة الذين اختارهم عمر – رضي الله عنه وعلي رضي الله عنه – كان ترشيحه من قبل أهل الحل والعقد في الأمة. [2]

الحقيقة الثالثة :– عدم وجود النص الذي يحدد طريقة اختيار الإمام .

إن اختلاف صورة اختيار كل من الخلفاء الأربعة ، يدل على عدم وجود ما يلزم المسلمون بطريقة اختيار وتنصيب الإمام.

لذلك يقول محمد المبارك " يرى جمهور أهل السنة أن ليس ثمة نص في الكتاب ولا في السنة يُعين الإمام أو يحدد طريقة تعيينه"[3].

ولقد أبطل العلماء قول من قال " أن النص هو طريق اختيار الإمام "[4].

فإذا لم يكن النص دليلاً على اختيار الإمام ، ولا يوجد أي دليل يلزم الأمة بطريقة معينة لاختيار الإمام، فلم يبق إلا ما يحقق مصلحة الأمة في دينها ودنياها .

فكيف تتحقق هذه المصلحة في أيامنا هذه ؟ وسيأتي الجواب على هذا السؤال.

---

[1] ينظر في ذلك :– حلمي ، **نظام الحكم الإسلامي مقارناً بالنظم المعاصرة** ، ص 43– 55 ، والخطيب ، **الوسيط**، ص 202 – 205 .

[2] الدساتير التي أخذت بالانتخاب المباشر المانيا لعام 1919م والبرتغال لعام 1933م ، ومن الدول العربية ، الدستور التونسي لعام 1959م والجزائري لعام 1976م والموريتاني لعام 1961م ومن الدساتير التي أخذت بالانتخاب غير المباشر دستور الولايات المتحدة انظر ، الخطيب ، نعمان أحمد ، **المرجع السابق** ، ص 203 . والدستور الفلسطيني، في المادة 114 ، حيث تقول " ينتخب الرئيس مباشرة من الشعب " **انظر جامعة بيرزيت ، الدستور الفلسطيني ومتطلبات التنمية البشرية** ، ص 323 .

[3] إبراهيم ، **النظام الدستوري اللبناني** ، ص 514 .

[4] المادة 49 من الدستور اللبناني ، حيث نصت " على أن يكون انتخاب رئيس الجمهورية بغالبية الثلثين " انظر شيحا ، مثل الدستور المصري لعام 1971م ، والدستور السوري لعام 1972م ، انظر الخطيب ، نعمان أحمد ، المرجع السابق، ص 204 – 205.

إن هذه الحقائق الثلاث تثبت بما لا يدع مجالاً للشك أن اختيار الرئيس يكون وفق ما يحقق مصلحة الأمة ، فإذا فُقد النص الصحيح الصريح الذي يدل على طريقة معينة لاختيار الإمام، وأثبتنا أيضاً أن الأمة هي صاحبة الحق في اختيار الإمام ، بالإضافة إلى أن طريقة اختيار كل من الخلفاء الأربعة كانت مختلفة، **وعليه فإن المصلحة المرسلة هي الدليل على طريقة اختيار الإمام** "**رئيس الدولة** " **فالأمة** هي التي تختار الطريقة التي تناسبها في كل زمان ومكان ، لأن ما يناسبها في هذا الزمن لم يكن يناسبها في العصور القديمة ، وقد لا يناسبها في أزمان قادمة .

وأقول ، إن مصلحة الأمة في هذا الزمان – في اختيار الحاكم – لا تتحقق إلا بإعطاء الأمة حقها الكامل في اختيار رئيسها ، وهذا لا يكون إلا بإجراء انتخابات عامة ينتخب فيها الشعب من يرى أنه الأقدر والأصلح لهذا المنصب .

ما دام لا يمنع من ذلك نص شرعي ولا إجماع ولا قياس صحيح ، ولا يعارض قواعد الشريعة وأحكامها العامة.

يقول عبد الحميد متولي " فلا يجوز أن نجمد على طريقة واحدة في اختيار الخليفة وكأنها مسألة من مسائل العقائد أو العبادات فإن ذلك سيؤدي إلى تجميد أحكام الشريعة ، وإلى إظهارها عاجزة عن الملائمة مع مختلف ظروف الأزمنة والأمكنة "[1].

وعليه فلا يوجد في الشريعة ما يمنع من اختيار رئيس الدولة بأي طريقة من الطرق الحديثة التي ذكرتها – في المطلب السابق – .

فلا مانع من انتخاب الرئيس عن طريق البرلمان أو طريق الشعب مباشرة ، أو من الشعب والبرلمان معاً ما دام هذا يحقق مصلحة الأمة .

---

[1] الطبري ، **تاريخ الطبري** ، ج 2 ص 696 .

يقول عبد الكريم زيدان " الواقع أننا لا نجد نظاماً محدداً لاختيار رئيس الدولة في الإسلام وهذا يعني أن الأمر متروك للأمة فهي التي تختار طريقة اختيارها للإمام، وعلى هـذا فيمكنهـا أن تباشر انتخاب الخليفة بالطريقة المباشرة ، وغير المباشرة "[1].

وسيأتي الحديث عن الانتخابات ودليل جوازها ، فيما بعد إن شاء الله .

الفصل الثالث

المصلحة المرسلة بين الشورى والديمقراطية والنظم السياسية الحديثة

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: تعريف السياسة، الشـورى، والديمقراطيـة فـي اللغـة والاصطلاح.

المبحث الثاني: المصلحة المرسلة والشورى.

المبحث الثالث: نظـام الأكثريـة وشـكل الشـورى المعاصـر مقارنـة بالديمقراطية وصورها.

---

(1) السيوطي ، عبد الرحمن بن أبي بكر ،وفاته 911هـ ، **تاريخ الخلفاء** ، ج 1 ، ص 227 ، مطبعـة دار السـعادة – مصر – ط1 ، 1952م ، محمد محيي الدين الخطيب .

المبحث الأول

تعريف السياسة والشورى والديمقراطية في اللغة والاصطلاح

بعد أن انتهيت من بيان تطبيقات المصلحة المرسلة في الحكم والدولة ، سأبين تطبيقاتها في المجالات والنظم السياسية ، وعلاقة المصلحة المرسلة بالنظم السياسية التي عُمل بها زمن الخلفاء الراشدين ، والمعمول بها في هذه الأيام .

ووقع الخلاف بين العلماء في كثيرٍ من المسائل المعاصرة مثل شكل الشورى وإلزاميتها، وعلاقة الشورى بالديمقراطية ، وهل يجوز العمل بأساليب الديمقراطية في الحكم أو لا .

لذلك سأبين في هذا المبحث تعريف السياسة والشورى في اللغة والاصطلاح ، وحكم الشورى ، ومدى إلزامية الشورى لرئيس الدولة .

المطلب الأول: تعريف السياسة في اللغة والاصطلاح:

أولاً : في اللغة :

السياسة هي الطبع ، فالسُّــوس هو الطبع ويقال هذا من سوس فلان أي مــن طبعــه ، وأما قولهم سسته أسوسه فهو محتمل أن يكون من هذا ، كأنه يدله على الطبع الكــريم ويحملــه عليه.[1]

وسست الرعية سياسة : أمرتها ونهيتها ، وساس الأمر سياسة : قام بــه ، والسياســة : القيام على الشيء بما يصلحه وسيس عليه : أي أدَّب وأدِّب . والسياسة فعل الســائس الــذي يسوس الدواب سياسة يقوم عليها ومن هنا أستطيع أن أقول إن السياسة – فــي اللغــة – هــي الإدارة والرعاية للمسوس.[2]

السياسة في الاصطلاح :

عرفها ابن عقيل – كما نقل عنه ابن القيم – بقوله " ما كان فعلاً يكون معه الناس أقــرب إلــى الصلاح وأبعد عن الفساد وإن لم يشرعه الرسول ρ ولا نزل به وحي"[3].

وعرفها صاحب البحر الرائق بقوله " أنها القانون الموضوع لرعاية الآداب وانتظام الأموال "[4].

ومعناها عند فقهاء النظم الوضعية لا يختلف كثيراً عن معناها عنــد فقهــاء الشــريعة الإسلامية فهي عندهم في شكلها العام " مفهوم يهتم في كل ما يتعلق بالدولــة ومبــادئ الحكــم وعلاقات القوة والنفوذ، وهي كذلك العملية التي يختار المواطنون بموجبها حكامهم"[1].

---

[1] ابن فارس ، أبو الحسين أحمد ، **معجم مقاييس اللغة** ، كتاب السين باب السين والواو وما يثلثهما ، ج3 ، ص 119

[2] الزبيدي ، محب الدين ، **تاج العروس من جواهر القاموس** ، باب السن وفصل الصاد مــع المهملتــين ، ج 8 ، ص 321 – 322 . والفراهيدي ، **كتاب العين** ، حرف السين باب اللفيف من السين ج7 ص 336 ، **وانظر الأزهــري** ، أبــو منصور محمد بن أحمد ، **تهذيب اللغة** ، أبواب السين والنون باب اللفيف من حرف الســين ج7 ص 91 **وانظــر ابــن منظور، لسان العرب** ، حرف السين مادة سوس ج6 ص 108– 19 .

[3] ابن القيم ، **أعلام الموقعين** ، ج 4 ، ص 284

[4] ابن نجيم ، زين بن ابراهيم بن محمد بن بكر ، وفاته 970هــ ، **البحر الرائق شرح كنز الرقــائق** ، ج 5 ، ص 76 . وللإستزادة ، الطائي ، **الموازنة بين المصالح** ، ص 191 – 199 ، والقاضي ، محمد محمد ، **السياسة الشرعية مصــدر للتقنين** ، ص 29 – 32 .

[1] الدجاني ، محمد سليمان ، **معجم القدس للمفردات والمصطلحات الدولية** ص 173 ، المركز الفلســطيني للدراســات الإقليمية – القدس – ط1 1421هــ – 2001م ، ونافعة ، حسن ، مبادئ علم السياسة ص 138 – 140 ،مكتبة الشــروق الدولية – القاهرة – ط 2 ، 1427هــ – 2006م ، والصلاحات ، سامي محمد ، **معجم مصطلحات السياسية في تــراث**

وعلى هذا فالسياسة عند علماء الشريعة وعلماء الفكر الوضعي هي القيام بتدبير شـؤون الدولة والمواطنين أفراداً وجماعات بما يحقق مصالحهم ، إلا أنها مقيدة في الشريعة الإسـلامية بما يوافقها ولا يعارض نصاً مـن نصوصها أو حكماً مـن أحكامها الثابتـة أو قاعـدة مـن قواعدها العامة.

لذلك أطلق على السياسة المقيدة بالإسلام ، السياسة الشرعية ، ويقصد بها : السياسة التي تتخذ من الشرع منطلقاً ومصدراً لها.[1]

وعليه فالسياسة الشرعية "علم يبحث عما تدبر به شؤون الدولة الإسلامية من القـوانين والنظم التي تتفق وأصول الإسلام وإن لم يقم على كل تدبير دليل خاص"[2].

وأورد هنا كلاماً لابن القيم قد يكون أساساً لنا في البحث في مجالات السياسـة فهـو يؤصل ويحدد لنا منهجاً عظيماً بقوله "إن الله أرسل رسله وأنزل كتبه ليقوم الناس بالقسط، وهو العدل الذي قامت عليه السماوات والأرض، فإذا ظهرت أمارات الحق، وقامـت أدلـة العقـل وأسفر صبحه بأي طريق كان فثم شرع الله ودينه ورضاه وأمره ، والله تعالى لم يحصر طـرق العدل وأدلته وأماراته في نوع واحد وأبطل غيره من الطرق التي هي أقوى منه وأدل وأظهـر بل بين بما شرعه من الطرق أن مقصوده إقامة الحق والعدل وقيام الناس بالقسط ، فأي طريـق استخرج بها الحق ومعرفة العدل وجب الحكم بموجبهما ، والطرق أسباب ووسائل لا تُـراد

الفقهاء ، ص 12 – 22 ، مكتبة الشروق الدولية – القاهرة – من منشورات المعهد العلمي للفكـر الإسـلامي ، ط1 ، 1427هـ – 2006م والطائي ، **الموازنة بين المصالح** ، ص 199– 206

[1] القرضاوي ، يوسف ، **السياسة الشرعية** ، ص 28 ،

[2] خلاف ، عبد الوهاب ، **السياسة الشرعية أو نظام الدولة الإسلامية في الشئون الدستورية والخارجيـة والماليـة** ، ص7، مؤسسة الرسالة ، سوريا .

وتاج ، عبد الرحمن شيخ الأزهر ، **السياسة الشرعية والفقه الإسلامي** ، الجزء الأول هدية العدد 1415هـ ، ص 12 ، والقاضي ، **السياسة الشرعية مصدر للتقنين** ، ص 32 – 36 ، والصلاحات ، سامي ، **معجم المصطلحات السياسـية في تراث الفقهاء** ، ص 140 – 141

لذواتها ، وإنما المراد غاياتها التي هي المقاصد ، ولن تجد من الطرق المثبـِتة للحق إلا وهـي شرعة وسبيل للدلالة عليها"[1].

المطلب الثاني: تعريف الشورى في اللغة ولاصطلاح

أولاً : تعريف الشورى في اللغة:

وأصل الشورى من شار العسل اجتباه وأخذه من موضعه ، واستشار البعير سمن، وشـُرْت الدابة شَوراً عرضتها على البيع أقبلت بها وأدبرت .

وأشار إليه وشـَوَّر : أومأ ، ويكون ذلك بالكف والعين والحاجب .

وأشار عليه بموضوع كذا : أمره به وهي الشورى والـمَشـُورة .

وشاوره مُشاوَرَة وشِوارا واستشاره : طلب منه المشورة.[2]

يتبين لنا من تعريف الشورى في اللغة : أنه لا بد فيها من طرفين الأول يقدم رأيه ، والثاني ، يسمع ، ولا بد فيمن يقدم رأيه أن يفكر ويعمل عقله ، ليستخرج أجود الآراء ، وفي الشورى استخراج الرأي بمراجعة البعض إلى البعض.[3]

ثانياً :- تعريف الشورى في الاصطلاح :

الشورى بشكل عام : هي " موافقة للمعنى اللغوي فهي " تقليب الآراء المختلفة – في قضية ما – من أصحاب العقول والأفهام ، حتى يتوصل إلى الصواب منها ، أو إلى أصوبها ليعمل به "[1].

---

[1] ابن القيم ، **أعلام الموقعين** ، ج 4 ، ص 284

[2] ابن منظور ، **لسان العرب** ، ج 4 ، مادة شور ص 434 – 437 وانظر ، الأصفهاني ، الحسين بن محمد بن الفضل أبو القاسم ، وفاته 403هـ ، **معجم مفردات ألفاظ القرآن** ، مادة شور ، ص 203 ، دار الفكر – بيروت- ط1 1426-2006م تحقيق يوسف الشيخ محمد البقاعي . .

[3] الخالدي ، صلاح ، **الشورى في الإسلام** ، الجزء الأول ، ص 51 ، المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية – مؤسسة آل البيت – عمان – 1989م وانظر ، الأصفهاني ، المرجع السابق ، مادة شور ، ص 203 .

الشورى من المنظور السياسي هي " استطلاع رأي الأمة أو من ينوب عنها في الأمور العامة المتعلقة بها "[2].

المطلب الثالث: تعريف الديمقراطية في اللغة والاصطلاح:

تعريف الديمقراطية في اللغة :

تعود كلمة ديمقراطية (Democracy) إلى أصل إغريقي تعني كلمة الشعب ، أو سلة الشعب .

فهي في اللغة اليونانية تتكون من مقطعين :

الأول : وهو (Demos) ومعناه الشعب .

الثاني : وهو (kratien) ومعناه حكم أو سلطة.[3]

وبالتالي فمعناها في اللغة حكم أو – سلطة – الشعب .

وهي بهذا المعنى نقيض لنظام الحكم الفردي وحكم فئة قليلة من الأفراد.[4]

أو هي نقيض للحكومة الاستبدادية أو حكومة الأقليات.[5]

---

[1] بابللي ، محمود ، **الشورى في الإسلام** ، ص 25 ، دار الإرشاد – بيروت – ط1 ، 1388هـ –1968م ، وأبو فارس، محمد عبد القادر ، **حكم الشورى في الإسلام ونتيجتها** ، ص 10 ، دار الفرقان ، ط1 ، 1408هـ – 1988م وله ، **النظام السياسي في الإسلام** ، ص 79 ، و النحوي ، عدنان علي رضا ، **الشورى وممارستها الإيمانية** ، ص 24– 25، دار النحوي للنشر والتوزيع – المملكة العربية السعودية – ط3 ، 1988م ، والخياط ، عبد العزيز ، **النظام السياسي في الإسلام – النظرية السياسية** – نظام الحكم ، ص 89 .

[2] الأنصاري ، عبد الحميد ، **الشورى وأثرها في الديمقراطية** – دراسة مقارنة ، ص 4 ، دار الفكر العربي – القاهرة – 1416هـ – 1996م والزحيلي ، وهبة ، **قضايا الفقه والفكر المعاصر** ، المجلد الأول ، ص 459 ، دار الفكر – دمشق، الإعادة الأولى ، 1428هـ – 2007م .

[3] ليله ، محمد كامل ،– ص 455، دار الفكر العربي – القاهرة – 1967م ، وانظر ، الخطيب ، **الوسيط في النظم السياسية والقانون الدستوري** ، ص 226 . و نافعة ، **مبادئ علم السياسية** ، ص 265.

[4] ليله ، محمد ، **النظم السياسية – الحكم والدولة** ، ص 455 .

[5] أباظة و الغنام ، إبراهيم دسوقي و عبد العزيز ، **تاريخ الفكر السياسي** ، ص 19 ، دار النجاح – بيروت – 1973م.

تعريفها في الاصطلاح :

للديمقراطية تعريفات مختلفة في الشكل إلا أنها متقاربة في المضمون .

يصفها لويل (Lowell) بأنها فقط تجربة في الحكم .

ويعرفها الرئيس الأمريكي لنكولن (Lincoln) بأنها " حكم الشعب بوساطة الشعب ومن أجل الشعب".

ويوسع سيلي (Seely) من مدلولها فيصفها بأنها " النظام الذي يملك فيه كل فرد نصيباً " .

أما اللورد برس (Lord Bryce) فيعتبر الديمقراطية " شكلاً من أشكال الحكم " .

وبعض المفكرين السياسيين يعطون هذا الاصطلاح تعريفاً بسيطاً فلا يعتبرون الديمقراطية أكثر من طريقة لاتخاذ القرار.[1]

ولقد عبر أفلاطون عن الديمقراطية بقوله " إن الإدارة المتحدة للمدنية هي مصدر السيادة".

وعندما عدد أرسطو الحكومات ذكر منها الحكومة الجمهورية وكان يقصد به " تلك الحكومة التي يتولى زمام الأمور فيها جمهور الشعب أو عدد كبير من أبناء الأمة "[2].

فالأمة هي مصدر السلطات وإرادتها هي أصل السيادة ومصدرها في الدولة.[3]

ويقول محمد أسد إن الديمقراطية أخذت معناها عند الغرب من المعنى الذي أعطته إياه الثورة الفرنسية ، ونعني به " الدلالة على مبدأ المساواة في الحقوق السياسية والاجتماعية والاقتصادية لجميع المواطنين ، ورقابة الأمة على الحكومة عن طريق هيئة نيابية يشترك في

---

[1] انظر الخطيب ، نعمان ، **الوسيط في النظم السياسية** ، ص 226 ينقلاً عن Leon : Political (op cit) p 48 (Baradat Ideologies)

[2] ليله ، **النظم السياسية الدولة والحكم** ، ص 457– 458 .

[3] المرجع السابق ، ص 470 .

انتخاب أعضائها كل البالغين – ثم يضيف – ويشمل المضمون الواسع لهـذا المصـطلح حـق الشعب المطلق في أن يشرع لجميع الأمور العامة بأغلبية أصوات نوابه.[1]

لذا فقد اعتبر بعض الباحثين الديمقراطية " أنها ليـست عقيـدة تـنظم جميـع جوانـب المجتمع، بل هي تخص ذلك النظام الفرعي المعروف بالنظام السياسي المتفاعـل مـع الـنظم الفرعية الأخرى"[2].

والديمقراطية كوسيلة في الحكم أو منهج في التعامـل لا تعنـي نفـس المسـتوى مـن المشاركة الشعبية في كل الأزمنة والأمكنة.[3]

ففي المجتمع اليوناني القديم الذي ظهرت فيه الديمقراطية كانت الديمقراطية أبعد بكثيـر عن تلك التي تمارس اليوم ، وهي حكم الشعب ، لأن الشعب كان يقتصر على الأحـرار الـذين كانوا لا يزيدون في العادة عن عُـشُرِ مجموع السكان ويستبعد الأرقاء الذين لم يكن يسمح لهـم بممارسة أي عمل سوى الأعمال البدنية الحقيرة ، رغم أنهم يمثلون نسـبة عاليـة جـداً مـن الـسكان.[4]

وما دامت الديمقراطية تعني حكم الشعب ، فالمقصود بحكم الشعب هو ، مشاركة كافـة المواطنين، وعلى قدم المساواة في إدارة شئون مجتمعهم ، وكانت بعض مدن اليونـان القديمـة المحدودة المساحة والسكان ، قد عرفت بالفعل هذا الشكل من أشكال الحكم ، والذي يعرف فـي الفكر السياسي المعاصر باسم الديمقراطية المباشرة .

---

(1) أسد ، محمد ، **منهاج الإسلام في الحكم** ، ص 47 – 48 .

(2) الخضرا ، بشير محمد ، **النمط النبوي – الخليفي في القيادة السياسية العربية – والديمقراطية** ، ص 447 ، مركز دراسات الوحدة العربية – بيروت – ط1 ، 2005م .

(3) لخطيب ،**الوسيط في النظم السياسية** ، ص 227 .

(4) أسد ، **منهاج الإسلام في الحكم** ، ص 48 ، و ليله ، **النظم السياسية** ، ص 457 ، والخطيب ، **الوسيط في النظم السياسية** ، ص 227

وعلى أية حال فإن الديمقراطية تعني " أن يمسك الشعب بزمام السلطة بصرف النظـر عن الوسيلة التي تمارس بها هذه السلطة "[1].

وقد كان لأصحاب الفكر السياسي الإسلامي دور في بيان مفهوم الديمقراطية – كنظـام للحكم – فقد عرفها العلامة القرضاوي فقال " إن جوهر الديمقراطيـة بعيـداً عـن التعريفـات والمصطلحات الأكاديمية – أن يختار الناس من يحكمهم ويسوس أمرهم ، وألا يفـرض علـيهم حاكم أو نظام يكرهونه ، وأن يكون لهم حق محاسبة الحاكم إذا أخطأ ، وحق عزله وتغييره إذا انحرف"[2].

المبحث الثاني

المصلحة المرسلة والشورى

المطلب الأول: حكم الشـورى

فقد اختلف العلماء في حكم الشورى على رأيين .

الرأي الأول :- أنها واجبة على الإمام .

وقال بهذا جماعة من السلف فقد اعتبر ابن عطية[3] عدم المشاورة من أسـباب عـزل الإمام فقال "من لا يستشير أهل العلم والدين فعزله واجب هذا ما لا خلاف فيه"[4].

---

[1] نافعة ، **مبادئ علم السياسة** ، ص 265

[2] القرضاوي ، **من فقه الدولة في الإسلام** ، ص 132 .

[3] أبو محمد عبد الحق بن غالب المحاربي المالكي ، عالم مجاهد وفقيه ، عالم بالحديث والتفسير واللغـة والأدب ، ولـد بغرناطة تتلمذ على كبار علماء الأندلس ، له كتابان ، الفهرس في ترجمة شيوخه ، وكتاب المحرر الوجيز في التفسـير ، توفي في الأندلس سنة 541هـ . الذهبي ، سير أعلام النبلاء ، ح19 ص586 – 587

[4] القرطبي ، **الجامع لأحكام القرآن** ، ج4 ، ص 249

ونسب القرطبي كذلك إلى ابن خويز منداد[1] قوله "واجب على الولاة مشـــاورة العلمـــاء فيما لا يعلمون وفيما أشكل عليهم من أمور الدين ووجوه الجيش فيما يتعلق بـــالحرب ووجـــوه الناس فيما يتعلق بالمصالح -------- "[2].

ويقول ابن تيمية " لا غنى لولي الأمر عن المشاورة فإن الله تعالى أمر بهـــا نبيـــه ρ"[3] ويشير ابن تيمية بهذا القول إلى وجوب ممارسة الشورى من قبل الحاكم للرعية.[4]

بل إن البعض يقول بأن هذا هو قول الجمهور[5] أما المعاصرون فقـــال بهـــذا الـــرأي عامتهم.[6]

أدلتهم :[7]

---

[1] محمد بن أحمد بن عبد الله بن خويز منداد المالكي صاحب أبي بكر الأبهري ، صنف كتاباً كبيراً في الخلاف وآخر في أصول الفقه ، توفي سنة 390هـ . القاضي عياض ، أبو الفضل عياض بن موسى ابن عياض اليحصبي السبتي ، وفاتـــه 544هـ ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك ، ج3 – 4 ، ص606 ، دار مكتبة الحياة – بيروت – تحقيق أحمد بكير محمود . وابن حجر ، لسان الميزان ج5ص 191 ، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات – بيروت – ط2 1390هـ – 1971م

[2] القرطبي ، **الجامع لأحكام القرآن** ، ج4 ، ص 250 .

[3] ابن تيمية ، أحمد – شيخ الإسلام – وفاته 751هـ ، **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعيـــة** ، ص 351 ، مكتبة نزار مصطفى الباز – المملكة العربية السعودية ، ط1 ، 1425هـ – 2004م .

[4] فرج ، بسام عطية ، **الفكر السياسي عند ابن تيمية** ، ص 351 ، دار الفاروق – عمان – ط1 ، 1428هـ – 2007م

[5] أبو فارس ، **حكم الشورى في الإسلام ونتيجتها** ، ص 20

[6] عبده ، محمد – الإمام – نقلاً عن العوا ،**الفقه الإسلامي في طريق التجديد** ، ص 63 ، والريس ، **النظريات السياسية الإسلامية** ، ص 288– 292 . وحلمي ، **نظام الحكم الإسلامي مقارنا بالنظم المعاصرة** ، ص 156، والعوا ، سليم ، فـــي كتابه **الفقه الإسلامي في طريق التجديد** ص 61 وفي كتابه فـــي **النظـــام الإســـلامي** ص 194– 195، والأنصـــاري ، **الشورى وأثرها في الديمقراطية** ، ص 108 ، وأبو فارس ، في كتابه **حكم الشورى في الإسلام ونتيجتها** ، ص 83– 85 ، وعودة ، **الإسلام وأوضاعنا السياسية** ، ص 193– 194 ، والقرضاوي ، **من فقه الدولـــة فـــي الإســـلام** ، ص 136، والمودودي ،**الحكومة الإسلامية** ، ص 172– 177، الدار السعودية – جدة – 1404هـ – 1984م ، والسنهوري ، **فقـــه الخلافة** ، ص193 ، الزحيلي ، **قضايا الفقه والفكر المعاصر** ، ج1ص 462 ، والمبارك ، **نظام الإسلام – الحكم والدولة** ، ص 34 ، وزيدان ، **أصول الدعوة** ص ، 207– 208 ، والفنجري ، أحمد شوقي ، **الحرية السياسية في الإسلام** ، ص 213 – 223 دار القلم – الكويت – ط 2 ، 1403هـ – 1983م .

[7] الريس ، **النظريات السياسية الإسلامية** ، ص 288– 292 ، وعودة ،**الإسلام وأوضاعنا السياسية** ، ص 193– 195، وبابللي ، **الشورى في الإسلام** ، ص 49–55 ، وزيدان ،**أصول الدعوة** ، ص 207 ، والأنصاري ، **الشورى وأثرها فـــي**

استدل هؤلاء على قولهم من القرآن الكريم بقوله تعالى **{فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللّهِ لِنتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنتَ فَظّاً غَلِيظَ الْقَلْبِ لاَنفَضُّواْ مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللّهِ إِنَّ اللّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ }**[(1)].

فقد أمر الله نبيه ρ بمشاورة المؤمنين ، والأمر يفيد الوجوب إلا إذا وردت قرينة تصرفه عن الوجوب إلى غيره.[(2)]

والأمر بالشورى ليس خاصاً بالرسول ρ إنما يشمل حكام المسلمين جميعاً لأنه يخاطب الرسول صلى الله عليه وسلم باعتباره إماماً للمسلمين وقائداً لهم.[(3)] وقوله تعالى **{وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ}**[(4)]، مدح الله عز وجل المؤمنين لأنهم يتصفون بالشورى في أمورهم لأن في ذلك اجتماع الكلمة والتحابَّ واتصالَ الأيدي والتعاضدَ على الخير.[(5)]

وقد عبر القرآن عن صفة الشورى بالجملة الاسمية (وأمرهم شورى بينهم) وهذا يدل على ثبات هذه الحقيقة ورسوخها واستقرارها وتأكيدها لأن الجملة الاسمية توحي بهذه المعاني.[(6)]

الديمقراطية ، ص 52 – 195 ، وأبو فارس ، في كتابه **النظام السياسي في الإسلام** ، ص 89 – 93 ، وفي كتابه **حكم الشورى في الإسلام ونتيجتها** ، ص 311– 65 .، و الفنجري ،**الحرية السياسية في الإسلام**، ص213 –222

(1) سورة آل عمران: الآية الكريمة (195).

(2) البعلي ، علي بن عباس ، وفاته 803هـ ، **القواعد والفوائد الأصولية** ، مطبعة السنة المحمدية – القاهرة – 1375هـ – 1956م ، محمد حامد الفقي .

(3) الخالدي ، صلاح ، **الشورى في الإسلام** ، الجزء الأول ، ص 61 ، مجموعة من المؤلفين المجمع الملكي للدراسات والبحوث .

(4) سورة الشورى: الآية الكريمة (28).

(5) القرطبي ، **الجامع لأحكام القرآن** ،ج 16ص35 –36 ، والثعالبي ، **الجواهر الحسان في تفسير القرآن** ، ج 4 ، ص114

(6) الخالدي ،**الشورى في الإسلام** ، ص 57 ، المجمع الملكي للبحوث والدراسات .

أما دليلهم من السنة :

قول النبي ρ وفعله : فالأحاديث التي وردت في باب الشــورى كثيــرة فــي كتــب الحديث[1] إلا أنها نوقشت بأنها ضعيفة أو لا تدل على الوجوب.[2]

أما فعل النبي ρ: فقد كان لا يبرم أمراً من أمور الدنيا ، ليس فيه تشــريع ربــاني إلا استشار فيه أصحابه صلى الله عليه وسلم.[3]

واستدلوا أيضاً بفعل الصحابة :

---

[1] **مثل ما رواه الترمذي في سننه** ، عن أبي هريرة قال ، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم " إذا كان أمراؤكم خياركم وأغنياؤكم سمحاءكم وأموركم شورى بينكم فظهر الأرض خير لكم .... " قال الترمذي " حديث غريب لا نعرفه غــلا من حديث صالح المري ، وصالح المري في حديثه غرائب ينفرد بها لا يتابع عليها ، وهو رجل صالح " .((الترمــذي ، أبو عيسى ، **سنن الترمذي** ، كتاب الفتن رقم 2266 ج4 ص 529))

وما رواه الطبراني ، عن ابن عباس ، قال ، " وقال علي يا رسول الله ، أرأيت لو عُــرض لنا أمر لم ينزل فيه قرآن ولم يخصص فيه سنة منك ، قال تجعلونه شورى بين العابدين من المؤمنين ولا تقضــونه بــرأي خاصــة ...... الحــديث " الطبراني ، سليمان بن أحمد بن أيوب أبو القاسم ، وفاته 310هــ ، **المعجم الكبير** ، رقم 12042ج11 ص 371 مكتبــة العلوم والحكم – الموصل ، 1404هــ 1983م ط2 ، حمدي عبدالمجيد السلفي .

[2] الأنصاري ، الشورى وأثرها في الديمقراطية ، ص 65 – 70 .

[3] فقد روى **البيهيقي في السنن الكبرى** ، عن أبي هريرة ، قال " ما رأيت أحداً أكثر مشاورة لأصحابه من رســول الله ρ " كتاب النكاح ، جماع أبواب ما خص به رسول الله ، باب ما أمره الله به من المشورة ، رقم 1308 ، ج7 ،ص 45.

واستشار الرسول صلى الله عليه وسلم الأنصار يوم بدر في مواجهة قريش ، وأخذ برأي الحباب بن المنذر في موضــع نزوله صلى الله عليه وسلم عند ماء بدر . انظر ابن هشام ، أبي محمد عبد الملك المعرفي ، وفاته 218هـــ ، **الســيرة النبوية – المعروفة بسيرة بــن هشــام** – المجلــد الأول ج2 ص 219 وص 224 دار الحــديث – القــاهرة – ط1 ، 1416هــ – 1996م ، تحقيق جمال ثابت ومحمد محمود وسيد إبراهيم .

وقد عقد البخاري باباً سماه ، باب قوله تعالى { وأمرهم شورى بينهم } وقوله تعالى { وشاورهم فــي الأمــر } وقــال البخاري " فقد شاور يوم أحد وشاور علياً وأسامة بن زيد فيما رمى به أهل الأفــك عائشــة – رضــي الله عنهــا – " البخاري، **صحيح البخاري** ، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة ، باب قوله تعالى " وأمرهم شورى بينهم) ج6 ص 2682 .

فقد تبع الخلفاء والأمراء النبي ρ في مسألة الشورى وجعلوها أساساً من أسس الحكم عندهم، وهذه كتب الحديث والسير تزخر بالأمثلة والوقائع الدالة على ذلك.[1]

وكان من منهج الخلفاء الراشدين الأخذ بالشورى.[2]

وأول ما بدأ الصحابة عهدهم بعد رسول الله ρ بالمشاورة في اختيار خليفة لرسول الله ρ.[3]

وهكذا سار الصحابة بعد رسول الله ρ على هذا النهج.[4]

الرأي الثاني: أن الشورى مندوبة وليست واجبة:[5]

إلا أنهم لم يستدلوا على قولهم هذا بما يقوى على معارضة أدلة القائلين بالوجوب ، ومما قالوه بأن النبي ρ ترك المشورة في صلح الحديبية وغزوة تبوك مثلاً ، والخلفاء الراشدون قد تركوا المشورة في بعض الحوادث ، مثل إنفاذ بعثة أسامة – رضي الله عنه ، وقتال المرتدين.

---

[1] فقد قال البخاري " وكانت الأئمة بعد النبي صلى الله عليه وسلم يستشيرون الأمناء من أهل العلم في الأمور المباحة ليأخذوا بأسهلها " البخاري ، **صحيح البخاري** ، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة ، باب قوله تعالى " وأمرهم شورى بينهم) ج6 ص 2682 .

[2] **وكان من منهج أبي بكر الصديق** – كما قال ابن مهران – أن إذا ورد عليه حكم نظر في كتاب الله فإن لم يجد ففي سنة رسول الله ، فإن أعياه ذلك سأل الناس ، هل علمتم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى فيه بقضاء ، فإن لم يجد جمع رؤساء الناس فاستشارهم فإذا اجتمع رأيهم على شيء قضى به ، وكان عمر يفعل ذلك . ((ابن القيم ، **إعلام الموقعين** ج1 ص 49)) .

وقال علي بن أبي طالب رضي الله عنه " نعم الموازرة المشاورة وبئس الاستعداد الاستبداد " ((الماوردي ، أبي الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري ، وفاته 450هـ ، **أدب الدنيا والدين** ، ص 272 ، دار إحياء التراث – بيروت ط16، 1399هـ – 1979م))

[3] البخاري، سبق تخريجه ، ص 123

[4] فقد استشار أبو بكر في قتال المرتدين. ((البخاري ، **صحيح البخاري** ، كتاب الزكاة باب وجوب الزكاة رقم 1335ج2 ص 507)) وشاور عمر في تقسيم أرض العراق بعد فتحها ((، عبد الرحمن بن أحمد بن رجب الحنبلي ، وفاته 795هـ **الاستخراج لأحكام الخراج** ، ص15–18 ، دار الكتب العلمية – بيروت ، 1407هـ ، ط1)

[5] ينظر، في أدلة هذا الفريق ومناقشتها أبو فارس ، **حكم الشورى في الإسلام ونتيجتها** ، ص 73 – 81 ، والأنصاري، **الشورى وأثرها في الديمقراطية** ، ص 98 – 108

ولما ترك الرسول ρ والراشدون المشورة دل ذلك على عدم وجوبها ، وأنها مندوبة.

إلا أننا وبالعودة إلى هذه الحوادث نجدها ليست من مسائل الشورى ، بل هـــي أحكـــام شرعية ، لا مجال فيها للشورى.[1]

وإننا نجد الشورى في بعضها واضحة جلية ، وقد أشكل ذلك على البعض لأن الحـــاكم لم يأخذ برأي أهل الشورى فيها كما حدث في قتال المرتدين – سيأتي بيان لهذه المثـــال ، فـــي الصفحات القادمة.

بعد هذا البيان المقتضب يتبين لنا أن القول بوجوب الشورى هو الرأي الراجح ، وذلك لقوة أدلة أصحاب هذا الرأي ، وأنه الأقرب إلى روح الشريعة الإسلامية ، ولقواعدها العامة .

والأمر يفيد الوجوب كما قال أهل الأصول ، فالأمر بالشورى يدل على وجوبها ، يقول الرازي في ذلك " ظاهر الأمر للوجوب فقوله { وشاورهم } يقتضي الوجوب"[2].

ويعتبر الإمام النووي أن وجوب الشورى هو الراجح عند الشافعية ، فيقول " واختلـــف أصحابنا هل كانت المشورة واجبة أم سنة في حقه ρ ، كما في حقنا ، والصـــحيح عنـــدهم وجوبها ، وهو المختار"[3].

يقول الماوردي " اعلم أن من الحزم لكل ذي لب أن لا يبرم أمراً ولا يمضي عزماً إلا بمشورة ذي الرأي الناصح ومطالعة ذي العقل الراجح فإن الله تعالى أمر بالمشورة نبيه ρ مـــع ما تكفل به من إرشاده ووعد به من تأييده فقال تعالى **{وشاورهم في الأمر}**.[4]

وإذا قال قائل أن الأدلة ليست صريحة في الدلالة على وجوب الشورى ، فنســـتطيع أن نقول : إن المصلحة المرسلة هي دليل وجوب الشورى – مع الأدلة الأخرى – وذلك لما تحققـــه

---

[1] الأنصاري ، المرجع السابق ، ص 103- 108

[2] الرازي ، فخر الدين وفاته 604هـــ ، **التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب** ، المجلـــد الخـــامس ج 9 ص 55 دار الكتـــب العلمية – بيروت ، ط1 ، 1411هـــ – 1990م .

[3] النووي ، أبو زكريا ، يحيى بن شرف الدين ، وفاته 676هـــ ، **شرح النووي على صحيح مســـلم** ج 4 ، ص 76 ، دار إحياء التراث العربي – بيروت – ط2 ، 1392هـــ .

[4] الماوردي ، **أدب الدنيا والدين** ، ص 272 .

من مصالح جمة للأمة أفراداً وجماعات ، ولعدم وجود الدليل على عـدم وجـوب الشـورى ، ولانعدام الدليل الصريح الصحيح الذي يمنع من وجوب الشورى.

المطلب الثاني: نتيجة الشورى وآراء العلماء فيها:

ومما يرتبط ارتباطاً وثيقاً بحكم الشورى ، مسألة نتيجة الشورى ، فقد اختلف العلمـاء في نتيجة الشورى ، فبعد أن يستشير الحاكم ، هل هو مُـلْزَمٌ بنتيجة المشورة ، أم إنها معلمـة له فقط ؟

والمقصود بإلزامية الشورى ، مدى التزام ولي الأمر بالرأي المشور عليه ، وهل يجـب أن يتقيد بهذا الرأي ؟ أم له أن يعدل عنه ويعمل برأي غيره؟[1]

والمقصود بالقول إن الشورى معلمة: أنها تحيط الحاكم بمختلف الآراء في المسألة التـي تجري المشاورة حولها ، ثم يكون له وحده أن يتخذ القرار الـذي يـراه ، سـواء وافـق رأي المشيرين أم خالفهم.[2]

فهل ورد في القرآن أو السنة ما يجعل الحاكم أو ولي الأمر ملزماً بنتيجة الشـورى أو غير ملزم ؟ أم إن المسألة لا علاقة لها بالنص ، وأن الأمر يتعلق في تحقيـق مصـالح الأمـة فحسب ، بناءً على المصلحة المرسلة ؟

وقد اختلف العلماء في نتيجة الشورى إلى رأيين ، أما الأول أن الشورى معلمة وليسـت ملزمة والثاني " أن الشورى ملزمة " سأبحث كل منهما في فرع خاص .

الفرع الأول :- الرأي الأول من آراء العلماء في نتيجة الشورى

" **الحاكم لا يلزم بنتيجة الشورى فهي معلمة له لا ملزمة** "[1].

---

[1] الأنصاري ، عبد الحميد ، **الشورى وأثرها في الديمقراطية** ، ص 111

[2] العوا ، سليم ، **الفقه الإسلامي في طريق التجديد** ، ص 61 .

استدل أصحاب هذا القول بأدلة كثيرة[2] أبين أهمها:

الدليل الأول :

قوله تعالى: **{فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللّهِ لِنتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنتَ فَظّاً غَلِيظَ الْقَلْبِ لاَنفَضُّواْ مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللّهِ إِنَّ اللّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ}**[3].

وجه الاستدلال بهذه الآية :

قالوا في قوله تعالى **{فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللّهِ}** يعني يا محمد إذا عزمت على رأي بعد المشورة ، فاعزم عليه ، وتوكل على الله ، ولا تلتفت إلى رأي المستشارين ، فالشورى ليست ملزمة للحاكم.[4]

وهذا قول جمهور المفسرين السابقين:[1]

---

[1] السيوطي ، عبد الرحمن بن الكمال جلال الدين ، وفاته 911هـ ، **الدر المنثور** ج2 ص 359، دار الفكر – بيروت – 1993م . و أبو السعود ، محمد بن محمد العمادي ،وفاته 951هـ ، **إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن العزيز** ، ج2 ص 105، دار إحياء التراث العربي –بيروت– . والواحدي ، علي بن أحمد أبو الحسن ، وفاته 468هـ ، **الوجيز في تفسير الكتاب العزيز** ، ج1 ص 240 ، دار القلم الشامية – دمشق – بيروت – ط1 ، 1415هـ ، صفوان عدنان داوودي . و البغوي ، الحسين بن مسعود الفراء ، وفاته 516هـ ، **معالم التنزيل** ، ج1 ص 366 ، دار المعرفة – بيروت – ط 2 ، 1407هـ – 1987م ، و ابن تيمية ، **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية** ص 116 . وبابللي ، **الشورى في الإسلام** ص 56 – 65 و ص 77 –105وابو فارس ، **حكم الشورى في الإسلام ونتيجتها** ، ص 97– 141 ، والانصاري ،الشورى وأثرها في الديمقراطية ، ص 113 – 190 . والعوا ، **في النظام السياسي للدولة الإسلامية** ، ص 201 – 209 والبياتي ،**النظام السياسي الإسلامي مقارناً بالدولة القانونية** ، ص 194 – 201 . ومتولي ،**مبادئ نظام الحكم في الإسلام** ، ص 248 .

[2] انظر بابللي ، **الشورى في الإسلام** ص 56 – 65 و ص 77 –105 . وأبو فارس ، **حكم الشورى في الإسلام ونتيجتها** ص 97– 141 ، وانظر الأنصاري ، **الشورى وأثرها في الديمقراطية** ص 113 – 190والعوا ، **في النظام السياسي للدولة الإسلامية** ، ص 201 – 209 . والبياتي ، **النظام السياسي الإسلامي مقارناً بالدولة القانونية** ، ص194 – 201

[3] سورة آل عمران: الآية الكريمة (159).

[4] انظر متولي ، **مبادئ نظام الحكم في الإسلام** ، ص 248 ، و بابللي ، **الشورى في الإسلام** ، ص 57– 58.

فقد قال القرطبي " والشورى مبنية على اختلاف الآراء والمستشير ينظر في ذلك الخلاف وينظر أقربها قولاً إلى الكتاب والسنة إن أمكنه فإذا أرشده الله إلى ما شاء عزم عليه وأنفذه متوكلاً عليه " ونقل القرطبي عن قتادة قريباً من قوله هذا.[2]

ويصرح الطبري بعدم جدوى رأي المستشارين وأنه لا فائدة منه فيقول " فإذا صح عزمك بتثبيتنا إياك وتسديدنا لك فيما نابك وحزبك من أمر دينك فامض لما أمرناك به على ما أمرناك به وافق ذلك آراء أصحابك وما أشاروا به عليك أو خالفها " وينقل مثل ذلك عن ابن إسحاق.[3]

وقال بهذا القول بعض المعاصرين.[4]

ورغم قول هؤلاء بعدم إلزامية الشورى إلا أن لأغلبهم قولاً يناقض ما ذهب إليه .

أمثل ببعضهم : - نجد عبد الحميد متولي بعد أن أخذ بعدم إلزامية الشورى قال " إن الإسلام لا يمنع وضع نظام يجعل رأي أهل الشورى ملزماً للحاكم في نطاق دائرة معينة "[5].

ومحمود بابللي : اعتبر أنه إذا أجمع المسلمون على الأخذ بنتيجة الشورى فلا مانع من ذلك.[1]

---

[1] السيوطي ، **الدر المنثور** ج2 ص 35. و أبو السعود ، **إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن العزيز** ، ج2 ص105. والواحدي ، **الوجيز في تفسير الكتاب العزيز** ، ج1 ص 240 ، و البغوي ، **معالم التنزيل** ، ج1 ص 366 . وانظر ابن تيمية **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية** ص 116 .

[2] القرطبي ، **الجامع لأحكام القرآن** ، ج4 ص 252 ، وانظر البيضاوي ، عبد الله بن عمر بن محمد بن علي أبو الخير ناصر الدين ، وفاته685هـ ، **أنوار التنزيل وأسرار التنزيل** ، ج2 ص 108- 109، دار الفكر – بيروت ، 1416هـ – 1996م ، عبد القادر عرفات العشا حسونة .

[3] الطبري ، ابن جرير ، **جامع البيان في تأويل آي القرآن** ، ج4 ، ص 153 .

[4] متولي ، عبد الحميد، **مبادئ نظام الحكم في الإسلام** ، ص 247- 249، وموسى ، **نظام الحكم في الإسلام** ، ص 116، والنحوي ، **الشورى وممارستها الإيمانية** ص 45- 49 ، و المليجي ، يعقوب محمد ، **مبدأ الشورى في الإسلام** ص106- 108 ، مؤسسة الثقافة الجامعية – الإسكندرية ، و البوطي ، **في كتاب الشورى في الإسلام الذي أصدره مجمع البحوث الملكي** مجموعة من الكتاب ص 117- 167 . و زيدان ،**أصول الدعوة** ، ص 211- 212 وبابللي ، **الشورى في الإسلام** ص 56 ، وحسن هويدي ، **الشورى في الإسلام** ، ص 12 ، نقلا عن ، فرج ، عطية بسام ، **الفكر السياسي عند ابن تيمية** ، ، ص 363 والعنبري ، خالد بن علي ، **فقه السياسة الشرعية** ص58 والبياتي ،**النظام السياسي مقارناً بالدولة القانونية** ص193 والخياط ، **النظام السياسي في الإسلام النظرية السياسية نظام الحكم** ص241- 242.

[5] متولي ، **مبادئ نظام الحكم** ، ص 248 .

وبعضهم قال : عند الخلاف بين أهل الشورى والحاكم نذهب إلى التحكيم ، وأجاز اشتراط أهل الحل والعقد على الإمام أن يلتزم بنتيجة الشورى.[2]

وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على عدم وضوح في المنهج ، وعدم القدرة على ترجيح أحد الآراء الواردة ، ومحاولة للخروج من دائرة الخلاف.

وهذا الاستدلال يرد عليه من جهة اللغة أولاً ، فمعنى كلمة العزم ليس كما أراد أصحاب هذا القول إنما المقصود بالعزم ، العزم على الفعل وقصد الإمضاء.[3]

فليس من الضروري أن يكون ما يعزم على فعله ρ ، مخالفاً لرأي أهل الشورى ، أو موافقاً لهم، فقد يعزم على فعل ما اتفق عليه أهل الشورى ، أو على خلافه .

وعليه فالاستدلال بهذه الآية على عدم لزوم الشورى للحاكم لا يصح.[4]

وفي كلام بعض المفسرين : ما يدل على أن العزم في الآية ، كان بناءً على نتيجة الشورى ، فقد قال " وفي ذكر العزيمة عقيب المشاورة دلالة على : أنها صدرت عن المشورة وأنه لم يكن فيها نص"[5]، وفي كلام المفسرين كذلك ما يدل على أن الأخذ برأي الحاكم إنما يكون فيما ورد فيه نص ، وهذا واضح في قول الإمام الطبري الذي ذكرته آنفا حيث قال " فإذا صح عزمك بتثبيتنا إياك وتسديدنا لك ---- فامض لما أمرناك به --------- "[6].

---

[1] بابللي ، **الشورى في الإسلام** ، ص 65 .

[2] البياتي ، **النظام السياسي الإسلامي** ، ص 202 وص 205 .

[3] ابن منظور ، **لسان العرب** ، مادة عزم ج12 ص 399 ، و الأصفهاني ، **معجم مفردات ألفاظ القرآن** ، ص 251 ، وينظر قول ابن عطية كما نقله القرطبي ، **الجامع لأحكام القرآن** ج4 ص 252.

[4] العوا، **الفقه الإسلامي في طريق التجديد** ، ص 63 والأنصاري ،**الشورى وأثرها في الديمقراطية** ، ص117- 119.

[5] الجصاص ، أحمد بن علي الرازي ، وفاته 370هـ ، **أحكام القرآن** ، ج2 ص 331 ، دار إحياء التراث العربي – بيروت – 1405هـ ، محمد الصادق قمحاوي .

[6] الطبري ، ابن جرير ، **جامع البيان** ، ج4 ص 153 .

ومما قاله المفسرون أيضاً " أن اعزم يا محمد على ما فيه الأصلح والأرشد " [1]، فـأين يكون الأصلح ؟ إذا لم يكن في رأي الجماعة ، التي أمر الرسول ρ بلزومها،[2] وأكد على أن الأمة لا تجتمع على ضلالة.[3]

وبهذا يتضح أن الاستدلال بهذه الآية على منع إلزام الحاكم بنتيجة الشورى لا يستقيم.

الدليل الثاني : الوقائع التاريخية من حياة النبي ρ ، وسيرة الخلفاء الراشدين.

حيث إن أصحاب هذا الرأي قالوا إن الرسول ρ والخلفاء الراشدين لم يأخذوا أو لـم يلتزموا بنتيجة الشورى في بعض الوقائع والحوادث ، فذكروا مثلاً صلح الحديبية ، وأسـرى بدر من حياة النبي ρ ، ومن فعل أبي بكر إنفاذ بعثة أسامة ، وتقسيم سواد العراق مـن فعـل عمر وغيرها.[4]

وعند النظر في هذه الحوادث التي – لا يتسع المجال لسردها ومناقشتها ودفع الاحتجاج بها – نجدها لا تخرج عن أحد أمور:

---

[1] البيضاوي ، **أنوار التنزيل وأسرار التأويل** ، ج2 ص 109 ، وأبو السعود ، **إرشاد العقل السليم إلى مزايـا القـرآن الكريم**، ج2 ص 105 ، وانظر الألوسي ، محمود أبو الفضل ، وفاته 1270هـ ، **في روح في تفسير القرآن والسـبع المثاني** ، ج 4 ص 108، دار إحياء التراث الربي – بيروت – .

[2] الترمذي ، **سنن الترمذي** ، كتاب الفتن ، باب ما جاء في لزوم الجماعة ، رقم 2165 ، ج 4 ، ص 465 .

[3] ابن حنبل ، **المسند** ، باب حديث أبي بصرة الغفاري ، رقم 27267 ، ج 6 ص 366 . والطبراني ، **المعجم الكبيـر** ، رقم 13623 ، ج 12 ، ص 447 . وقال عنه الهيثمي ، علي بن أبي بكر، وفاته 807هـ ،في **مجمع الزوائد** ، فيه راو لم يسم ، كتاب الفتن ، باب قوله تعالى " أو يلبسكم شيعا " ، ج 7 ، ص 221 ، دار الريان للتراث ، دار الكتاب العربي – القاهرة وبيروت – 1407هـ .

[4] بابللي ، **الشورى في الإسلام** ، ص 81 – 105 ، وهويدي ،**الشـورى فـي الإسـلام** ، ص 10 – 12 نقـلاً عـن الأنصاري، **الشورى وأثرها في الديمقراطية** ، ص 132 وزيدان ، **أصول الدعوة** ، ص 212 ، والبوطي ، **الشورى في الإسلام المجمع الملكي للبحوث والدراسات** ، ص 127– 167، و الأنصاري ، **المرجع السـابق** ، ص 127– 190، و العوا ، **في النظام الـسياسي للدولة الإسـلاميـة** ، ص 201 – 209 ، و البياتي ، **النظام السياسي الإسلامي**، ص196 – 197 .

الأول :- أن بعضها ليست من مجالات الشورى ، وإنما هي من باب المنصوص عليه.

كما في صلح الحديبية – من سيرة النبي ρ فقد ورد في رواية البخاري للحادثة.[1]

ما يدل على أن هذا الصلح كان بأمر من الله وليس من باب الاجتهاد الذي تـدخل فيـه الشورى، فإن ناقة النبي ρ ، بعد أن امتنعت عن متابعة السير قال رسول الله ρ (حبسها حابس الفيل).[2]

ولا أدل على ذلك مما قاله ρ لعمر رضي الله عنه قال (إني رسول الله ولست أعصيه وهو ناصري).[3]

وعلى هذا لا يصح الاستدلال بهذه الحادثة على عدم التزام الحاكم " الإمام " أو" الرئيس" بنتيجة الشورى.[4]

الثاني :- أن الأمر لا يخرج عن مجرد الحوار والنقاش بين الصـحابة ، ثـم اقتنـاع بعضهم برأي الآخرين.

وذلك كما حدث في كثير من الحوادث في زمن الخلفاء الراشدين ، كقتال المرتدين ، فقد فهم بعضهم أن أبا بكر لم يلتزم برأي أهل الشورى.[5]

وحقيقة الأمر أن الصحابة كانوا يتشاورون، والذي توهمه هؤلاء أنه أخذ برأي الخليفـة واستبعاد لرأي أهل الشورى ، ما كان إلا حواراً ومناقشةً التي حدثت بين الصحابة ، ففي حادثة

---

[1] البخاري ، **صحيح البخاري** ، كتاب الشروط ، باب الشروط في الجهاد والمصالحة مع أهل الحـرب ، رقـم 2581 ، ج2، ص974 .

[2] المرجع السابق ، الصفحة نفسها .

[3] المرجع السابق ، الحديث نفسه ، ج2 ، ص 978 .

[4] للاستزادة الأنصاري ، **الشورى وأثرها في الديمقراطية** ص133- 137 ، والعـوا **فـي النظـام السياسـي للدولـة الإسلامية** ص 201- 202 ، وأبو فارس ، **حكم الشورى في الإسلام ونتيجتها** ، ص 106 – 108.

[5] البوطي ، **الشورى في الإسلام** ، المجمع الملكي ، ص 127، وهويدي ، حسن ، **الشورى في الإسلام** ، ص 14- 15 نقلاً عن الأنصاري ، **الشورى وأثرها في الديمقراطية** ، ص 148 .

قتال المرتدين،[1] ظل أبو بكر يحاججهم ويستدل لرأيه حتى وافقوا رأيه ، والذي يدل على هذا ، ما ورد في كتب الصحاح ، فقد جاء في عن عمر رضي الله عنه انه قال "ما هو إلا أن قد شرح الله صدر أبي بكر ،،، فعرفت أنه الحق "[2].

بل إن شُـراح الحديث يؤكدون هذه الحقيقة ، فهذا ابن حجر يقول عن عمر رضـي الله عنه عندما قال فعرفت أنه الحق " أي ظهر له – أي الحق – عن صحة احتجاج لا أنه قلده – أي أبا بكر رضي الله عنه – في ذلك --- ثم يتابع فيقول فـي الحـديث – عـن الـدروس المستفادة – الاجتهاد في النوازل وردها إلى الأصول ، والمناظرة على ذلك ، والرجـوع إلـى الراجح ، والأخذ في إقامة الحجة إلى أن يظهر للمناظر"[3].

وقال النووي " عرفت أنه الحق أي بما أظهر من الدليل وإقامة الحجة "[4].

وليس في هذا الكلام إلا ما يدل على جواز الاحتجاج بهذه الحادثة علـى عـدم التـزام الحاكم برأي أهل الشورى.[5]

الثالث :- أن القول في بعض الوقائع يكون لرأي الأكثرية لا لرأي الحـاكم ، ويأخـذ الحـاكم برأيهم .

فقد توهم بعضهم أن الرسول ρ والخلفاء الراشدين قد أخذوا بـرأيهم وأغفلـوا رأي الأغلبية ، كما في حادثة أسرى بدر ، والحادثة عند الإمام مسلم.[6]

---

[1] ينظر الحادثة في ، البخاري ، **صحيح البخاري** ، كتاب الزكاة ، باب وجوب الزكاة ، رقم 1335 ، ج 2 ، ص 507

[2] البخاري ، **صحيح البخاري** ، رقم 1335 ، ج2 ، ص 507.

[3] ابن حجر ، أحمد بن علي أبو الفضل العسقلاني ، وفاته 852هـ ن **فتح الباري بشرح صحيح البخاري** ، ج12 ، ص 279 ، دار المعرفة – بيروت – 1379هـ محمد فؤاد عبد الباقي و محب الدين الخطيب .

[4] النووي ، يحيى بن شرف ، **شرح صحيح مسلم** ، ج1 ، ص 210 .

[5] للاستزادة الأنصاري ، **الشورى وأثرها في الديمقراطية** ، ص 147 – 153 . والعوا ، **في النظام السياسـي للدولـة الإسلامية** ، ص 207 – 208 وأبو فارس ، **حكم الشورى في الإسلام ونتيجتها** ، ص 115 .

[6] مسلم ، **صحيح مسلم** ، كتاب الجهاد والسير ، باب الإمداد بالملائكة في غزوة بدر وإباحة الغنائم ، رقم 1763 ، ج3 ، ص 1383– 1385 .

فهذه الرواية تدل صراحة على أن الرسول ρ قد أخذ برأي الأغلبية ، والتزم بنتيجـــة الـــــشورى.[1]

وعلى ما ذكرت فإنه لا دليل للذين قالوا بأن الشورى ليست ملزمة للحاكم .

الفرع الثاني : الرأي الثاني من آراء العلماء في نتيجة الشورى

الشورى ملزمة للحاكم وليست معلمة فقط .

وقال بهذا الرأي أغلب المعاصرين.[2] وهو قول بعض المتقدمين.[1]

ووجه الاستدلال بهذه الحادثة على بطلان قول من قال أن الرسول ρ لم يأخذ برأي الأغلبية ، ما جاء في الرواية فـــي الصحيح ، عندما قال صلى الله عليه وسلم لعمر رضي الله عنه " أبكي للذي عرض علي أصحابك مـــن أخـــذهم الفـــداء " مسلم، **صحيح مسلم** ، ج3 ص 1385

وقد ذكر القرطبي في الجامع لأحكام القرآن ، قول الرسول " لو نزل عذاب ما أفلت إلا عمر " القرطبي ، الجامع لأحكـــام القرآن ، ج8 ، ص 47 .

وذكر الطبري ، **في جامع البيان** ، الكثير من الروايات التي تدل على أن الرسول صلى الله عليـــه وســـلم أخـــذ بـــرأي الأغلبية، ج10 ، ص 46- 49 .

وقال الألوسي ، محمود ،**في روح المعاني في تفسير القرآن والسبع المثاني** "وأخرج ابن مردويه عن ابن عمر ، لـــو أنزل الله من السماء عذاباً لما نجا منه غير عمر بن الخطاب " روح المعاني ، ج 10 ، ص 35 .

[1] الأنصاري ، **الـــــشورى وأثرها فـــي الديمقراطية** ص 137 – 143 وأبو فارس ، **النظام السياسي في الإســـلام** ، ص 97-99 .

[2] السنهوري ، **فقه الخلافة** ، ص 193- 194 وأسد ،**الإسلام ومنهاج الحكم** ، ص 94 – 95 ، والمودودي ، **الحكومـــة الإسلامية** ص 176 ، والغزالي ، محمد ، **في مجلة لواء الإسلام العدد 7 الســـنة 28 أبريـــل 74** ، ص 47 ينقلـــه عنـــه الأنصاري ، **الشورى وأثرها في الديمقراطية** ، ص 206 ، وعودة ، **الإســـلام وأوضـــاعنا السياســـية** ص 202 **وفـــي التشريع الجنائي الإسلامي مقارنا بالقانون الوضعي** ، المجلد الأول ص 37 – 41 ، والإمام محمد عبده كما نقلـــه عنـــه صاحب **تفسير المنار** ج4 ص 199- 200 نقلاً **عن العوا النظام السياسي للدولة الإســـلامية** ، ص 210 ،وشـــلتوت ، الشيخ الأكبر ، **من توجيهات الإسلام** ، ص 562 – 563 . والريس ،**النظريات السياســـية الإســـلامية** ، ص 204 وص 323 ، والمبارك ، **نظام الإسلام –الحكم والدولة** ، ص 35 . والقرضاوي ، **من فقه الدولة فـــي الإســـلام** ، ص 136- **146وفي السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها** ، ص 103 – 104 ، والزحيلي ، **قضايا الفقه والفكر المعاصر** ، ج1 ص 462 – 463 ، والإمام البنا ، حسن ، عنه عبد الرحمن محمد في ، **كتابه منهج الإصلاح والتغييـــر عند جماعة الإخوان المسلمين دراسة في رسائل الإمام البنا** ، ص 289 ، وأبو فارس ، محمد عبـــد القـــادر ، **النظـــام السياسي في الإسلام** ص 94 وفي كتابه **حكم الشورى في الإسلام ونتيجتها** ، ص 191 – 195، والأنصـــاري ، عبـــد

فقد ذهب أصحاب هذا الرأي ، إلى أن الحاكم ملزم بنتيجة الشورى ، واستدلوا لذلك بأدلة كثيرة أذكر أهمها :

الدليل الأول :- أما دليلهم الأول فهو الآية التي استدل بها الخصوم وهي قوله تعالى **{فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللّهِ لِنتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنتَ فَظّاً غَلِيظَ الْقَلْبِ لاَنفَضُّواْ مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللّهِ إِنَّ اللّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ }**[(2)].

وجه الاستدلال بهذه الآية ، قوله تعالى " فإذا عزمت فتوكل على الله " قالوا بأن العزم هو الأخذ برأي أهل الشورى وليس العكس.[(3)]

فقد قال القرطبي " والعزم هو الأمر المروي المنقح وليس ركوب الرأي دون روية عزما"[(4)].

وقال الرازي في التفسير الكبير " المعنى إذا حصل الرأي المتأكد بالمشورة فلا يجب أن يقع الاعتماد عليه بل يجب أن يكون على الله "[(5)].

وقد ناقشت أصحاب الرأي الأول لمّا استدلوا بهذه الآية ، بما يغني عن الإعادة ، وثبت بالدليل عكس ما قالوا .

الدليل الثاني :- الوقائع التاريخية:

الحميد ، **الشورى واثرها في الديمقراطية** ص 223 ، والعوا ، **في النظام السياسي للدولة الإسلامية** ، ص 209 ، والفنجري ، **الحرية السياسية في الإسلام** ، ص 221 – 222 وقد ذكر الدكتور ابو فارس حفظه الله مجموعة كبيرة من العلماء الإجلاء الذين قالوا بلزوم الشورى ، انظر **حكم الشورى في الإسلام ونتيجتها** ، ص 143 – 150 ،

(1) الجصاص ، **أحكام القرآن** ، ج2 ، ص 330

(2) سورة آل عمران: الآية الكريمة (159).

(3) انظر الأنصاري ، **الشورى وأثرها في الديمقراطية** ، ص 191– 193 ، والعوا ، **النظام السياسي**، ص 199– 200.

(4) القرطبي ، **الجامع لأحكام القرآن** ، ج4 ، ص 252.

(5) الرازي ، فخر الدين ، **التفسير الكبير أو مفاتح الغيب** ، المجلد الخامس ، ج 9 ، ص 55 .

وقد ناقشت بعضها وتبين لنا أن النبي ρ أخذ برأي الأغلبية في المجالات التي تجوز فيها الشورى ، وأعرض عن الشورى فيما فيه أمر من الله تعالى ، وكذلك فعل الخلفاء الراشدين. ولا يتسع المجال هنا لسرد هذه الحوادث والوقائع ومناقشتها.[1]

الدليل الثالث :- السنة القولية:

فقد ذكر ابن كثير تفسيره[2] والسيوطي في الدر المنثور،[3] والشوكاني في فتح القدير[4] أن ابن مردويه روى عن علي – رضي الله عنه – قال سئل رسول الله ρ عن العزم قال "مشاورة أهل الرأي ثم إتباعهم "[5] إلا أن الحديث لم يصح ، لأن ابن مردويه لم يذكر إسناده.[6]

الفرع الثالث: الرأي الراجح :

بعد مراجعة أدلة الفريقين ، يتبين لنا أن الراجح هو القول بإلزامية الشورى للحاكم ، وذلك لفعل الرسول صلى الله عليه وسلم ، فهو أقوى الأدلة في هذا المجال.

---

[1] انظر الأنصاري ، **الشورى وأثرها في الديمقراطية** ، ص 197 – 204، فقد أبدع وأسهب في مناقشة هذه الحوادث وأبطل حجج الخصوم ، وانظر العوا ، **في النظام السياسي للدولة الإسلامية** ، ص 201 – 209 وانظر شلتوت ، الشيخ الأكبر ، **من توجيهات الإسلام** ، ص 562 – 563 وانظر أبو فارس ، محمد عبدالقادر ، **النظام السياسي في الإسلام** ، ص 93 – 105 **وفي كتابه حكم الشورى** ص 105 – 141 وص 157 – 189 وانظر عودة ، عبدالقادر ، **التشريع الجنائي في الإسلام** ، ص 38 – 39 وانظر القرضاوي ، **السياسة الشرعية** ، ص 104

[2] ابن كثير ، تفسير القرآن العظيم ، ج 1 ، ص 421

[3] السيوطي ، عبد الرحمن جلال الكمال جلال الدين ، **الدر المنثور** ، ج 2 ، ص 360

[4] الشوكاني ، محمد بن علي بن محمد ، **فتح القدير** ج1 ، ص 441

[5] **البيهقي ، السنن الكبرى** باب من يشاور ، كتاب آداب القاضي ج 10 ص 112 وذكره ابن حجر في الفتح باب بطانة الإمام ، ج 13 ، ص 190 . انظر كلام الشيخ الألباني في هذا الحديث عند الأنصاري ، المرجع السابق ، هامش ص196 .

[6] كلام العلماء في هذا الحديث عند الأنصاري ، **الشورى وأثرها في الديمقراطية** ، هامش ص 1940195 واستدلوا بحديث آخر حيث روى أبو داود في مراسيله من رواية خالد بن معدان ورواية عبد الله بن عبد الرحمن (أن رجلا قال يا رسول الله ما الحزم قال أن تشاور ذا الرأي ثم تطيعه)

العقل يرجح ذلك ، فإن مدح الله تعالى للمؤمنين لأنهم من أهل الشورى ، لا يســتقيم إذا لم نأخذ برأيهم ، وفي هذا يقول أحد أعلام التفسير القدماء " وغيــر جــائز أن يكــون الأمــر بالمشاورة على جهة تطييب نفوسهم ، ورفع أقدارهم --- لأنه لو كان معلوماً عندهم أنهــم إذا استفرغوا مجهودهم في استنباط ما شُــوروا فيه ، وصواب الرأي فيما سئلوا عنه ، ثم لم يكــن ذلك معمولاً عليه ولا متلقى منه بالقبول بوجه ، لم يكن في ذلــك تطييــب نفوســهم ولا رفــعٌ لأقدارهم بل فيه ايحاشهم وإعلامهم بأن آراءهم غير مقبولة ولا معمول عليها ، فهذا تأويل ساقط لا معنى له.[1]

وما الفائدة من التغني والاعتزاز بمبدأ الشورى في الإسلام إذا لم تكن نتيجتها ملزمــة للإمام ، ويظل الحاكم يتصرف كيفما شاء ، إذا شاء أخذ برأي أهل الشورى ، وإذا لم يشــأ لــم يأخذ عندها تصبح الشورى لا معنى لها وتفقد أهميتها.[2]

ويقول محمد الغزالي رحمه الله " الشورى التي لا تلزم من ينفذون ، شورى لا قيمة لها وهي نوع من العبث أو اللعب ، فالشورى الناقصة شورى مزورة مرفوضة "[3].

وإن القول بعدم إلزام الحاكم بنتيجة الشورى ، يؤدي إلى الاستبداد.[4]

يقول الشيخ الأكبر شلتوت " يجب على الحاكم – ولو كــان رســولاً معصــوماً – ألا يستبد بأمر المسلمين ولا أن يقطع برأي في شأن هام ولا أن يعقد معاهدة تلزم المســلمين بــأي التزام دون مشورتهم وأخذ آرائهم ، فإن فعل كان للأمة حق إلغاء كل ما استبد به"[5].

---

[1] الجصاص ، **أحكام القرآن** ، ج 2 ، ص 330 .

[2] عودة ، **الإسلام وأوضاعنا السياسية** ، ص 202 ، والمودودي ، **الحكومة الإسلامية** ص 176،

[3] الغزالي ، محمد ، **مجلة لواء الإسلام** ، بعنوان الرحمة والشورى ، ندوة لواء الإسلام – العدد 7 ، 28ابريل سنة 74 ، ص 47 ، نقلاً **عن الأنصاري الشورى وأثرها في الديمقراطية** ، ص 206 .

[4] انظر القرضاوي ، **من فقه الدولة في الإسلام** ، ص 144- 146 .

[5] شلتوت ، الشيخ الأكبر ، **من توجيهات الإسلام** ، ص 563 .

وإنه أصبح من البداهة أن نقول أن لا خلاص لهذه الأمة من الاستبداد والتخلف والتبعية، إلا بتحكيم الشورى في حياتها كلها ، من الشؤون الأسرية البسيطة إلى قضايا الأمة المصيرية الكبرى .

وأن لنتيجة الشورى – نظام الأكثرية – علاقة مهمة بالمصلحة المرسلة إلا أنني سأبين ذلك في المبحث الآتي .

المبحث الثالث

نظام الأكثرية وشكل الشورى المعاصر مقارنة بالديمقراطية وصورها

المطلب الأول:حكم الأخذ بالأكثرية والمصلحة المرسلة:

بحثت في المطلب السابق مسألة نتيجة الشورى ، بينت آراء العلماء واختلافهم فيها وتوصلت إلى أنها ملزمة له ، وإلا كانت الشورى عبثية ولا فائدة منها .

إلا أنه لا بد من البيان أن حقيقة اختلاف العلماء في هذه المسألة هو في الأخذ برأي الأكثرية وعندما نقول هل يلزم الحاكم بنتيجة الشورى ؟ نعني رأي الأكثرية .

فهل راعت الشريعة الإسلامية رأي الأكثرية أم أغفلته ؟

وهل للمصلحة المرسلة علاقة بهذه المسألة أم لا ؟

الخلاف الذي ذكرته في إلزامية الشورى أو عدمها ينسحب على قضية الأخذ بـرأي الأكثريـة فالفريقان يقصدان بنتيجة الشورى ، حكم الأغلبية ، فلا داعي إلى التكـرار إلا فيمـا يسـتدعيه البحث العلمي من الرد على بعض أدلة المانعين ، وربط المسألة بالمصلحة المرسلة .

كنت قد ناقشت بعض الأدلة التي ساقها الذين قالوا بعدم إلزاميـة الشـورى ، ومنهـا الوقـائع التاريخي التي أثبت عدم صلاحيتها للاستدلال على عدم إلزامية الشورى ، وبالتالي هي لا تصلح للمنع من الأخذ برأي الأكثرية.

إن الذين قالوا : بمنع إلزام الحاكم بالأكثرية قالوا : **إن الكثرة ليست دليلاً قاطعاً على الصواب**[1] ويستدلون على ذلك بأدلة من القرآن الكريم في مثـل قولـه تعـالى **{ وَلَـكِـنَّ أَكْـثَـرَ الـنَّـاسِ لَا يَـعْـلَـمُـونَ }**[2]، وغيرها من الآيات.[3]

فإذا كانت الكثرة ليست دليلاً على الصواب ، فكيف السبيل إلى الصواب من الآراء ؟

وإذا كانت الكثرة معرضة للخطأ ، فهل رأي الشخص الواحد معصوماً عن الخطأ ؟

يقول محمد أسد : وهو يرد على هذا القول " الحق أن العقل البشري ليس معصوماً عن الزلـل ومع ذلك فليس من اليسير أن نجد بديلاً لمبدأ الأغلبية " --- ثم يضيف " وعلـى هـذا فـإن قصارى ما يمكن أن نرجوه هو أنه إذا ما ناقش جمع من الناس قوامه أفراد يعقلون مسألة معينة فإن من المتوقع أن تصل أغلبيتهم في النهاية إلى قرار صائب أو أقرب ما يكون إلى الصواب – ---- ثم يقول " إن العقل البشري لم يستطع حتى الآن أن يبتكر وسيلة يصل بها إلـى اتفـاق حول الشؤون المشتركة للمجتمع خيراً من مبدأ الأخذ برأي الأغلبية.[1]

---

[1] زيدان ،**أصول الدعوة** ، ص 213 والخالدي ، **نقـض النظـام الـديمقراطي** ، ص 130 دار الجيـل بيـروت ، ط1 1404هـ – 1984م ، والبياتي ، **النظام السياسي الإسلامي** ، ص 196 .

[2] سورة الروم 6

[3] ينظر في رد الاستدلال بهذه الآيات الأنصاري ، **الشورى وأثرها في الديمقراطية** ص 183–186 .

[1] أسد ، **منهاج الإسلام في الحكم** ، ص 95– 97

وإن جعل الرأي في يد الحاكم وحده له مساوئ جمة وخطرة تفوق بكثير مخاطر الأخذ برأي

الأغلبية ، يقول أسد في ذلك " إن الفرد مهما كان ذكياً وتقياً وحسن النية فمن المحتمل أن يخطئ في حكمه على الأمور متأثراً في ذلك بميوله الخاصة ، لكن احتمال الخطأ سيقل إلى أدنى حد ممكن إذا عرض على جماعة تتنوع آراء أفرادها ، وإن جعل السلطات في يد واحدة قد يؤدي إلى إفساد صاحبها وإغرائه.[1]

هذا فضلاً عن أن العقل والشرع والواقع يقول إنه لا بد من مرجح ، والمرجح في حالة الاختلاف هو الكثرة العددية ، فإن رأي الاثنين أقرب إلى الصواب من الواحد.[2]

هذا وقد نسب إلى بعض العلماء القول بالأكثرية في بعض القضايا الاجتهادية فقد نسب الدكتور الريس إلى الإمام الغزالي قوله " إنهم لو اختلفوا في مبدأ الأمور وجب الترجيح بالكثرة.[3]

ومن العلماء من جوز الترجيح بكثرة المفتين ، كما قال صاحب المحصول.[4]

بل إن الماوردي في الأحكام السلطانية يجعل الحكم للأكثرية في مسألة إمامة الناس في الصلاة فيقول " وإذا اختلف أهل المسجد في اختيار إمام ، عمل على قول الأكثرين "[5].

وإذا كان هذا في إمامة شخص في الصلاة فكيف بالإمامة العظمى – رئاسة الدولة – ؟

إنها لمفارقة عجيبة غريبة .

---

(1) المرجع السابق ، ص 88 .

(2) القرضاوي ، **من فقه الدولة الإسلام** ، ص 142

(3) الريس ، **النظريات السياسية الاسلامية** ، ص 204

(4) الرازي ، **المحصول** ، ج5 ، ص 541 .

(5) الماوردي ، **الأحكام السلطانية** ، ص 116 .

وهل يعقل أن يكون رأي شخص ما – حتى لو كان خليفة المسلمين – أقرب إلى الصواب من رأي أكثرية أهل الشورى الذين اشترط فيهم بعض العلماء أن يكونوا مجتهدين – ؟

وإني أرى في الذين قالوا برأي الحاكم ، أنهم يعيشون مرحلة الخلفاء الراشدين ، ووقفوا عندها وهذا والله عجز وجمود .

وإلا فمن أين لنا في هذه الأيام بالشخص الذي يتصف بالأمانة وانعدام الهوى وصحوة الإيمان ؟ وإن وجدناه فمن أين الضمان وممن على أن يبقى على هذا الحال ؟[1]

وربما صح عقلاً أن يأتي رأي الأكثرية خاطئاً ، ورأي الأقلين صواباً ولكن هذا نادرٌ ، والنادر لا حكم له والمفروض شرعاً أن رأي الأكثرين هو الصواب ما دام كلهم يبدي رأيه مجرداً لله وما دامت الآراء جميعاً تناقش دون تعصب لها أو لأصحابها.[2]

وعلى هذا فإن القول السديد أن الأخذ برأي الأكثرية هو الأقرب إلى الصواب من الأخذ برأي الفرد ولا يمنع من ذلك شرع ولا عقل .

وقد اعترض على الأخذ برأي الأكثرية أنه نظام مستورد من الديمقراطية الغربية. [3]

فإن الديمقراطية تقوم على حكم الأغلبية.[4]

إن هذا القول لا يسلم به وذلك لأن الأخذ بالأكثرية ، مبدأ أخذ به المسلمون من عهد الراشدين.[1]

---

[1] العوا ، **في النظام السياسي للدولة الإسلامية** ، ص 211 .

[2] عودة ، **الإسلام وأوضاعنا السياسية** ص 202 .

[3] الأنصاري ، **الشورى وثرها في الديمقراطية** ، ص 172 ، القرضاوي ، **من فقه الدولة في الاسلام** ، ص 141، وأبو أبو فارس ، **حكم الشورى في الإسلام ونتيجتها** ، ص 140 .

[4] فارس ، **حكم الشورى في الاسلام ونتيجتها** ، 140 .

[1] ليله ، **النظم السياسية – الدولة والحكم –** ، ص 489 .

إلا أن كيفية أخذ رأي الأغلبية وعدد الأغلبية لم يرد في الإسلام ما يحـدد ذلـك ، وذلـك لأن الإسلام أراد لكل جيل ومجتمع أن يحدد لنفسه ما يوافقه ، ويوافق عصره ، من تشـريعات فـي مسألة الحكم والدولة.[1]

وما ذكرت من أدلة وأقوال للعلماء تقطع بأن هذا المبدأ من صميم هذا الدين ، وحتى لـو كـان مستورداً من الديمقراطية ، فما المانع من الأخذ به ، ما دام لا يعارض نصاً ولا قاعـدة مـن قواعد الإسلام ، ولا يمنع منه نصٌ صريح صحيح ، وما دام يوافق مبـادئ الإسـلام وقيمـه وروحه ؟

يقول الدكتور أبو فارس " إن الشرع الحكيم لم يحرم علينا الاستفادة بما عند الأمم من أمور فنية وإدارية تحقق المصلحة العامة للمسلمين"[2].

يقول محمد أسد " إن الشريعة لا تضع لنا نموذجاً محدداً على الدولة الإسلامية أن تتشكل علـى مثاله ولا هي تضع لنا خطة مفصلة لنظرية دستورية " --- ثم يضيف " وإن على المسلمين في كل زمن أن يكتشفوا الشكل الذي يلاءم ويحقق حاجاتهم شريطة الاتفاق تمامـاً مـع الأحكـام الشرعية الظاهرة.[3]

وبعد هذا العرض: أقول – متوكلا على الله سبحانه – انه ومن خلال متابعة العلماء في أقوالهم وجدت أن أدلتهم ، إما تفسيرات لبعض النصوص والحوادث أو أحاديـث لا تصـح ، أو وفـق قواعد عامة من شريعتنا الغراء ، يقول أبو فارس في هذه المسألة " إن القضية التي نناقشها هي قضية اجتهادية ، إذ لا يوجد نص من كتاب أو سنة قطعي الثبوت والدلالة ، يوجب على الحاكم الأخذ برأي الأكثرية ،أو يمنع الأخذ برأي الأكثرية. [1]

---

[1] عودة ، **الإسلام وأوضاعنا السياسية** ، ص 200 ، وأبو فارس ، **النظام السياسي في الإسلام** ، ص 108 .

[2] أبو فارس ، **حكم الشورى في الإسلام ونتيجتها** ، ص 141

[3] أسد ، **منهج الإسلام في الحكم** ، ص 54- 55 .

[1] أبو فارس ، **حكم الشورى في الإسلام ونتيجتها** ، ص 191 .

وبناء عليه فإن المصلحة المرسلة هي الأساس الصحيح الذي ينبني عليه هذا الموضوع ، خاصة وقد فقد الدليل الصريح الصحيح ، وهذا هو مجال المصلحة المرسلة كما بينت سابقاً .

فمصلحة الأمة أفراداً وجماعات في إلزام الحاكم بنتيجة الشورى ، هذا ما دلت عليه قواعد الإسلام ونصوصه العامة ، فلقد أمر الله بالشورى من غير تفصيل ، فلا بد عند التفصيل من مراعاة مصلحة الأمة .

يقول الأنصاري "لو فرضنا – جدلاً – أنه ليس في الشريعة الإسلامية ما يقرر بأن الأخذ بحكم الأكثرية واجب ، فإنه ليس في الشريعة أيضاً ما يحرم ذلك.[1]

لهذا فإنه من باب المصالح المرسلة أن نأخذ بمبدأ الأغلبية ، وبيان ذلك أن في إلزام الحاكم برأي الأغلبية منافع عظيمة للأمة ، إذ إنه يحول بين الحاكم وبين الاستبداد ، ويجعل للرأي منزلة ولجمهور الشورى مكانتهم ويعصم من الآراء الفردية المرتجلة التي قد تدمر الأمة بأسرها. [2]

وما أصاب الإسلام وأمته ودعوته في العصر الحديث إلا من جراء الحكم الاستبدادي المتسلط على الناس. [3] لذلك وجدت كثيراً من العلماء قد رجح رأياً من الآراء ثم عاد وقال بالرأي الثاني بطريقة ما أو بشرط ما كما أسلفت .

ويحاول الدكتور القرضاوي – حفظه الله – الخروج من الخلاف فيقول "ومهما يكن من خلاف، فإذا رأت الأمة أو جماعة منها أن تأخذ برأي الإلزام في الشورى ، فإن الخلاف يرتفع ، ويصبح الالتزام بما اتفق عليه واجباً شرعاً فإن المسلمين عند شروطهم "[1].

---

[1] الأنصاري ، **الشورى وأثرها في الديمقراطية** ، ص 220.

[2] الأنصاري ، **المرجع السابق** ، ص 220 ينقل أيضاً عن عبد الرحمن عبد الخالق ، **الشورى في ظل نظام الحكم الاسلامي** ص 107 . وفي فوائد الأخذ بنتيجة الشورى ، أبو فارس ، **حكم الشورى في الإسلام ونتيجتها** ، ص 192 – 195 .

[3] القرضاوي من **فقه الدولة في الاسلام** ، ص144 .

[1] القرضاوي ، **المرجع السابق** ، ص 146 ، والحديث رواه الترمذي ، **سنن الترمذي** ، كتاب الأحكام ، باب ما ذكر عن الرسول في الصلح بين الناس ، رقم 1352 ، ج3 ، ص 634 ، وقال عنه الترمذي حديث حسن صحيح .

وإني أرى أن العلامة القرضاوي ليس له دليل في هذا الرأي – الاشتراط ابتداءً – إلا المصلحة التي لم يرد فيها نص صريح صحيح . فحاصل أدلة العلماء في أقوالهم هي المصلحة المرسلة وإن لم يصرح بذلك .

المطلب الثاني: نظام الأكثرية في الديمقراطية وصورها

إن أهم خصائص الديمقراطية التقليدية – السياسية – أن السيادة فيها للشعب ، وتتجلى هذه في الأخذ برأي الأغلبية ، يقول الدكتور محمد كامل ليله " إن السيادة والحكومة التي تمارسها الديمقراطية – من حيث المنطق والتقدير السليم ، لا توجدان إلا لتحقيق الصالح العام للجماعة ويترتب على ذلك حتماً من الناحية العقلية والمنطقية أن كل ما أنشئ لمصلحة الكل يجب أن يشترك في تنظيمه الكل بوساطة الإرادة العامة للأمة ، ومعنى ذلك ضرورة اشتراك أفراد الأمة في الحكم على أن يخضعوا لمبدأ الأغلبية ، ولا نزاع في أن طريقة اشتراك الجماعة في الحكم تعتبر أفضل وسيلة عملية تكفل إدارة المصالح العامة إدارة حسنة تحقق للشعب منافعه ورغباته.[1]

مبررات حكم الأغلبية في النظام الديمقراطي :-

1- التقسيم المنطقي الثلاثي :- حيث إن التسليم بحكم الأغلبية في الحكومات الديمقراطية هو أمر ضرورة ، إذ إنه من غير الممكن أن تجتمع إرادات الأمة كلها على غاية واحدة بالنسبة لكل القضايا وإن عدم الأخذ بها يؤدي إلى أحد أمرين : الفوضى ، أو حكم الفرد ، وكلاهما مرفوض.

2- مبادئ العدالة :- تقضي الديمقراطية أن يتساوى الأفراد في حقوقهم السياسية بالرغم من اختلافهم في الصفات الموروثة والمكتسبة .

---

[1] ليله ، **النظم السياسية الدولة والحكومة** ، ص 485.

3- الانتقال المؤقت :- إن انتقال السلطة إلى الأغلبية إنما هو انتقال مؤقت منصوص عليه في الدساتير ، ومعنى ذلك أن السلطة يمكن أن تسحب منها إذا هي أساءت ، لأنها بعد انتهاء فترة الحكم تعود إلى الشعب لكي يمنحها الثقة مرة أخرى أو يحجب عنها الثقة.[1]

وإن الديمقراطية التقليدية مذهبٌ سياسيٌّ ترمي إلى تحقيق الحرية والمساواة السياسية ، وليست مذهباً اجتماعياً اقتصادياً يرمي إلى إصلاح المجتمع من الناحية المادية فقط ، وبالتالي فالديمقراطية التقليدية تختلف في هذه الناحية عن الديمقراطية الاجتماعية التي ظهرت حديثاً والتي تهدف إلى تحقيق السعادة المادية للأفراد.[2]

وتشترك الديمقراطية السياسية التقليدية والاجتماعية الحديثة في أساليب الحكم وصوره.[3]

والذي يهمنا في الديمقراطية هو جانب الحكم والسياسة ، لذلك فالديمقراطية كنظام للحكم لها صور مختلفة ، أبينها بعجالة:

الصورة الأولى :- الديمقراطية المباشرة :

ويراد بها حكم الشعب نفسه بنفسه بطريق مباشر ، دون وساطة برلمان أو غيره ، ويعتبر هذا النظام من الناحية النظرية البحتة أكثر نظم الحكم ديمقراطية ، لأنه إذا كان الشعب مصدر السيادة وصاحبها فيجب أن يمارسها بنفسه.[4]

ولم تعد هذه الصورة موجودة إلا في بعض المقاطعات السويسرية المحدودة المساحة الضئيلة في عدد السكان.[5]

ومع أن هذه الصورة هي الممارسة الحقيقة للديمقراطية إلا أنه أصبح من العسير بل من المستحيل تطبيقها في هذه الأيام وذلك لاتساع رقعة الدول وزيادة عدد سكانها.[1]

---

(1) العدوي ، عبد الفتاح حسنين ، **الديمقراطية وفكرة الدولة** ، ص 32 وما بعدها ، نقلاً عن الأنصاري ، ص 337 – 339 .

(2) ليله ، **النظم السياسية** ، ص 473 .

(3) حلمي ، **نظام الحكم الاسلامي مقارناً بالنظم المعاصرة** ، ص 140 .

(4) ليله ، **النظم السياسية** ، ص 502 ، والخطيب ، نعمان ، **الوسيط في النظم السياسية** ص 242 .

(5) ليله ، **النظم السياسية** ، ص 504 .

فمن غير الممكن فنياً وإداريا أن نجمع هذه الأعداد الكبيرة في صعيد واحد وفي وقت واحد ، في هذه الأيام .

الصورة الثانية :- الديمقراطية النيابية :

يقوم هذا النوع من الديمقراطية على أساس أن الشعب ينتخب نواباً – برلماناً – يمارسون سلطته باسمه ونيابة عنه ، وذلك في خلال مدة معينة يحددها الدستور.[2]

ولم ينشأ هذا النظام طفرة واحدة وإنما مر بتطورات عديدة استغرقت زمناً طويلاً وبشكل خاص في انجلترا التي تعد مهد الديمقراطية النيابية. [3]

والنظام النيابي له أركان :-

1- برلمان منتخب من الشعب : – فإن الدعامة الأساسية التي يقوم عليها النظام النيابي هي وجود برلمان ينتخبه الشعب ، وعلى ذلك فإن الانتخاب يعتبر من أهم أسس النظام النيابي. [4]

2- النائب في البرلمان يمثل الأمة جميعها :- حيث أصبح من القواعد الأساسية في النظام النيابي أن النائب لا يمثل دائرته وحدها وإنما يمثل الأمة كلها. [5]

ويستفاد من هذا أن يبدي النائب آراءه بالكيفية التي ترضي ضميره ويستهدف في تصرفاته المصلحة العامة لا مصلحة دائرته فقط.[6]

---

[1] ينظر في عيوب ومزايا الديمقراطية المباشرة ، ليله ، **المرجع السابق** ص 505- 508 و الخطيب ، **الوسيط في النظم السياسية** ، ص 244 – 246 ، وحلمي، **نظام الحكم الإسلامي مقارناً بالنظم المعاصرة** ، ص142 – 143.

[2] ليله ، **النظم السياسية** ، ص 525 ، وحلمي ، **نظام الحكم الإسلامي** ، ص 143.

[3] ينظر في التطور التاريخي للنظام النيابي ، ليله ، **النظم السياسية** ، ص 526 – 536 ، والخطيب ، **الوسيط في النظم السياسية** ، ص 246 – 251 .

[4] ليله ، **النظم السياسية** ، ص 543 ، وحلمي ، **نظام الحكم الإسلامي** ، ص 144 والخطيب ، **الوسيط في النظم السياسية**، ص 252 .

[5] ليله، المرجع السابق، ص 543 وحلمي، المرجع السابق، ص 145 والخطيب، المرجع السابق، ص 257 – 0258

[6] ليله ، المرجع السابق ، ص 545 .

3- استقلال البرلمان أثناء مدة نيابته عن هيئة الناخبين :- حيث بعد انتهاء الانتخاب يصبح البرلمان صاحب السلطة القانونية ولا يستطيع الشعب التدخل في أعماله. [1]

4- يمثل البرلمان الأمة لمدة معينة :- وذلك أنه لضمان تعبير النواب - البرلمان - عن إرادة الأمة ، ويعملون على تحقيق مصالحها ، من أجل ذلك يجب أن تكون مدة نيابتهم محدد بأجل معلوم ، لأن وجودهم مدى الحياة قد يؤدي إلى الاستبداد.[2]

5- ممارسة البرلمان لسلطة فعلية :- حيث تكون السلطة فعلية وحقيقية إذا كان قرار البرلمان نهائياً وتنفيذياً ، بمعنى أن يملك ممارسة السلطة المنوطة به دون الرجوع إلى شخص أو هيئة أخرى لإقرار ما يتم التوصل إليه ضمن صلاحياته. [3]

وإذا كان دور البرلمان استشارياً فقد انعدم وجود النظام النيابي. [4]

وقد تختلف صور الهيئات النيابية البرلمانية ، التي تأخذ بها الدول الديمقراطية ، فتأخذ بعض الدول بنظام المجلس الواحد ، والبعض الآخر بنظام المجلسين ، سأبينها بصورة مختصرة .

نظام المجلس الواحد :-

يقصد بنظام المجلس الواحد - أو نظام المجلس الفرعي - أن تناط السلطة التشريعية بمجلس واحد أياً كان الاسم الذي يسمى به هذا المجلس . ففي الكويت مثلاً يسمى مجلس الأمة ، وفي مصر وسوريا يسمى مجلس الشعب ، وفي لبنان والمغرب يسمى مجلس النواب ، وفي العراق ودولة الإمارات العربية يسمى المجلس الوطني ، وفي البحرين يسمى المجلس الوطني

---

[1] المرجع السابق ، ص 545، و ص 256 ، وحلمي ، المرجع السابق ، ص 145

[2] ليله ، **النظم السياسية** ، ص 547 ، وحلمي ، **نظام الحكم الإسلامي مقرناً بالنظم المعاصرة** ، ص 145- 146.

[3] الخطيب ، نعمان ، **الوسيط في النظم السياسية** ، ص 253

[4] ليله ، **المرجع السابق** ، ص 543

الاتحادي ، وفي موريتانيا يسمى المجلس النيابي ، أما اليمن وقطر والسعودية وعمان فيسمى مجلس الشورى وفي فلسطين يسمى المجلس التشريعي.

وفي أغلب الدساتير يتم تشكيل المجلس النيابي بالانتخاب ، وفي بعضها بالتعيين ، وبعضها بالتعيين والانتخاب.[1]

نظام المجلسين :-

يقصد بنظام المجلسين أن تناط السلطة التشريعية بمجلسين حيث يشتركان في تولي مهمة التشريع بشكل رئيسي ، لأنه قد ينفرد أحدهما أحياناً في مهام السلطة التشريعية ، ولقد نشأ نظام المجلسين نتيجة لتطور تاريخي في انجلترا. [2]

هذا ولكل واحد من النظامين عيوبه ومزاياه وبينهما اختلاف في التشكيل وعدد الأعضاء وشروط العضوية ومدتها ، واختلاف في الاختصاص ،،، ليس هنا مجال بحث ذلك كله خوف الإطالة. [3]

الصورة الثالثة :- الديمقراطية شبه المباشرة

وهذه الصورة تعتبر نظاماً وسطاً بين الحكم الديمقراطي المباشر، والحكم النيابي ، حيث ينتخب الشعب برلماناً ، لكنه لا يترك بيده جميع مقاليد الأمور ، وإنما يحتفظ الشعب لنفسه بحق الاشتراك معه في بعض المسائل الهامة. [4]

المظاهر الرئيسية للديمقراطية شبه المباشرة :-

أولاً :- الاستفتاء الشعبي :

ويقصد به التعرف على رأي الشعب في أمر من الأمور[5] حيث يعرض هذا الأمر على الناخبين لتؤخذ أصواتهم بالموافقة أو المعارضة.[1]

---

[1] الخطيب ، **المرجع السابق** ، ص 345 – 346 ونافعة ، **مبادئ علم السياسة** ، ص 279– 280.

[2] الخطيب ، **الوسيط في النظم السياسية** ، ص 347 ونافعة ، **مبادئ علم السياسة** ، ص 279– 280

[3] انظر الخطيب ، **المرجع السابق** ، ص 345 – 363 .

[4] ليله ، محمد كامل ، **النظم السياسية** ، ص 509 ، وانظر الخطيب ، **المرجع السابق** ،ص 262

[5] ليله ، **النظم السياسية** ، ص 511 ،

ثانياً :- الاعتراض الشعبي :

ويقصد به حق عدد من الناخبين في الاعتراض على قانون صادر من البرلمان خلال مدة معينة من تاريخ نشره.[2]

ثالثاً:- الاقتراح الشعبي :

أنه يحق لعدد من الناخبين اقتراح مشروع قانون وعرضه على البرلمان للموافقة عليه أو رفضه وهناك مظاهر غير رئيسية للديمقراطية شبه المباشرة ، منها حق الناخبين في إقالة نائبهم والحل الشعبي ويعني أن من حق الناخبين حل الهيئة النيابية بأسرها .

ومنها كذلك عزل رئيس الجمهورية ، حيث تعطي بعض الدساتير الحق للشعب عــزل رئـــيس الجمهورية.[3]

المطلب الثالث: علاقة المصلحة المرسلة والشورى بصور الديمقراطية

الفرع الأول :- علاقة المصلحة المرسلة والشورى بصور الديمقراطية

خاض كثير من العلماء في مسألة الديمقراطية ، وحكم الأخذ والعمل بها في نظامنا الإســـلامي . فمنهم من قال عن الديمقراطية نظام كفر ولا يجوز الأخذ بها.[4]

ومنهم من أجاز الأخذ بما يوافق ديننا وعقيدتنا من وسائل الديمقراطية ، وإن لـــم يوافـــق ديننـــا حورنا فيه وعدلنا حتى يوافق شرعنا ومنهجنا ، واعتبر أن بينهما وفاقاً في مسائل ، واختلافاً في أخرى، بل إنهم اعتبروا أن الإسلام في كثير من المسائل فاق الديمقراطية. [5]

---

[1] حلمي ، محمود ، **نظام الحكم الإسلامي مقرناً بالنظم المعاصرة** ، ص 147

[2] ليله ، **المرجع السابق** ، ص 513 ، وانظر الخطيب ، **المرجع السابق** ، ص 268

[3] ليله ، **المرجع السابق** ، ص 513 – 516 ، و الخطيب ، **المرجع السابق** ، ص 267 – 270

[4] الخالدي ، **في كتابه نقض النظام الديمقراطية** ، وعبد العظيم ، سعيد ، **في كتابه الديمقراطية ونظريات الإصلاح فـــي الميزان** ، دار الإيمان – الإسكندرية – ط 5 2004م والعنبري ، خالد بن علي ، **فقه السياسة الشرعية ، فـــي ضـــوء القرآن والسنة وأقوال السلف** ، ص 57– 58 ، وزلوم ، عبد القديم ، **في كتابه الديمقراطية نظام كفر يحـــرم أخـــذها أو تطبيقها أو الدعوة إليها** ، من منشورات حزب التحرير .

[5] الريس ،**النظريات السياسية الإسلامية** ، ص 333 – 337 وليله ، **الـــنظم السياســـية** ، ص 460 – 467 ، و أســـد، **منهج الإسلام في الحكم** ، ص 48 – 49 و القرضاوي ، **من فقه**

والديمقراطية كغيرها من الأفكار الوضعية لا تخلو من المزايا والعيوب ، وقد ذكر علماء الفكـر السياسي كثيراً من مزاياها وعيوبها ، لا يتسع المجال هنا لسردها وشرحها.[1]

فلا يوجد في الخطاب الإسلامي المعاصر من يرفض الديمقراطية كلية إلا نادراً ، وهذا النادر لا يحظى بتأييد كبير في الوسط الإسلامي.[2]

وما دامت الديمقراطية في كثير من وسائلها ، وفي جوهرها لا تعارض الإسلام بل إن الإسـلام له قدم السبق في كثير من مسائلها ووسائلها ، فلن أقف كثيراً في الرد على من رفضها .

وإن الإسلام قد سبق الديمقراطية بتقرير القواعد التي يقـوم عليهـا جوهرهـا ، ولكنـه تـرك التفصيلات لاجتهاد المسلمين.[3]

فالذي يتأمل جوهر الديمقراطية يجده من صميم الإسلام،[4] وتلتقي الديمقراطية مع الإسلام فـي وجوه وتختلف معه في أخرى.[5]

الدولة في الإسلام ، ص 130- 146والعقاد ، عباس محمود ، **الديمقراطية في الاسلام** ، ص 74 – 84 دار المعارف – القاهرة – ط6 ، وخالد ، محمد خالد ، **دفاع عن الديمقراطية** ، ص 191 – 227 ، دار ثابت – القاهرة – ط1 1405هـ – 1985م . والأنصاري ، عبدالحميد ، **الشورى وأثرها في الديمقراطية** ، ص 427 – 450 والزحيلي ، **قضايا الفقـه والفكر المعاصر** ص 463- 465 ، ومرتاض ، عبد الملك ، ، **الاسلام والقضايا المعاصرة** ، ورقة تحت عنوان الاسـلام والديمقراطية في مؤتمر جرى في عمان – الاسلام والقضايا المعاصرة – ص 26- 27 أوراق المؤتمر الذي عقـد فـي عمان 16 – 17 كانون الأول 2002م ص 24- 27 ، أزمنة للنشر والتوزيـع ، ط1 ، 2004م .وأرسـلان، شـكيب ، تعليقات **الأمير شكيب أرسلان على كتاب حاضر العالم الاسلامي للكاتب الأمريكي لوثروب ستودارد** ، نقلاً عن الطائي ، **الموازنة بين**

المصالح ص 219 – 220 ، والغنوشي ، راشد ، **مجلة الانسان** (فرنسا) السنة 1 ، العدد 1 (نيسان / ابريل) 1990م، نقلاً عن أحمد ، زكي ، بحث بعنوان ، **الديمقراطية في الخطاب الإسلامي الحديث والمعاصر** ، نشر في كتاب الحركات الإسلامية والديمقراطية – دراسات في الفكر والممارسة – ص 75 .

[1] ليله ، **النظم السياسية** ، ص 472 – 483 وص 488 – 500 . و الخطيب ، **الوسيط في النظم السياسية** ، ص 231 – 241 ، والخضرا ، **النمط النبوي** ، – **الخليفي** ، ص 448 – 451 و ص ، 448 – 464 .

[2] احمد ، زكي ، بحث بعنوان ، **الديمقراطية في الخطاب الإسلامي الحديث والمعاصـر** ، نشـر فـي **كتـاب الحركـات الإسلامية والديمقراطية – دراسات في الفكر والممارسة** ، ص 73 .

[3] القرضاوي ، يوسف ، **من فقه الدولة الإسلام** ، ص 137 .

[4] القرضاوي ، يوسف ، **من فقه الدولة الإسلام** ، ص 132.

[5] الريس، محمد ضياء الدين ، **النظريات السياسية الإسلامية** ، ص 333 – 341 .

يقول القرضاوي "وإنه من حقنا أن نقتبس من غيرنا من الأفكار والأساليب والأنظمة ما يفيدنا ما دام لا يعارض نصاً محكماً ، ولا قاعدة شرعية ثابتة ، وعلينا أن نحور فيما نقتبس ، ونضيف إليه، ونضفي عليه من روحنا ، ما يجعله جزءاً منا ، ويُفقده جنسيته الأولى "-- ثم يضيف " ومن هنا نأخذ بالديمقراطية ، أساليبها وآلياتها وضماناتها التي تلاؤمنا ، ولنا حق التحوير والتعديل فيها ، ولا نأخذ فلسفتها ، التي يمكن أن تحلل الحرام ، أو تحرم الحلال ، أو تسقط الفرائض"[1].

ويقول أحد الأفاضل " فإن من حقنا نحن المسلمين أن نستوحي ديمقراطيتنا من المبادئ الإسلامية والحق أن الفكر الإسلامي فيه من السعة والعمق والتنوع ، ما يمكننا من ذلك ، لكن لا ينبغي أن نستنسخ هذه الأشكال الديمقراطية كما هي في الغرب حرفياً ، ثم نطبقها مجتمعاتنا العربية الإسلامية دون تغيير أو تبديل.[2]

ويقول محمد أسد " إن الديمقراطية الغربية السائدة اليوم في الواقع أكثر قربا ً وأوثق نسباً بتصور الإسلام للحرية منها بتصور الإغريق القدامى لها "[3].

وبناءً على ما سبق فما هو حكم الأخذ بأشكال الديمقراطية السابقة الذكر ، وهل يجوز أن تكون الشورى في الدولة بهذه الصور؟

للإجابة على ذلك لا بد من التأكيد على أمور :-

أولاً :- شكل الشورى

أوجب الإسلام الشورى ، إلا أنه لم يقرر شكلا ً محدداً لها ، لا في هيئتها ولا في عدد المستشارين يقول المودودي – رحمه الله – " والقرآن لا يقرر أشكالاً وصورا ً بشأن الشورى

---

(1) القرضاوي ، **المرجع السابق** ، ص 138

(2) مرتاض ، عبد الملك ، **الإسلام والقضايا المعاصرة** ، أوراق المؤتمر الذي عقد في عمان 16 – 17 كانون الأول 2002م ص 24- 27 ، أزمنة للنشر والتوزيع ، ط1 ، 2004م .

(3) أسد ، محمد ، **منهج الإسلام في الحكم** ، ص 48

والانتخابات، وإنما يضع مبدأ عاماً وقاعدة عريضة ثم يترك سبل تنفيذه وأشكال أجزائه ليقررها الناس في الأزمنة المختلفة وفق ضرورات مجتمعهم وظروف بيئتهم "[1].

فلم يرد نص من كتاب أو سنة ، يبين كيفية ممارسة الشورى والالتزام بهذه الكيفيــة ، ورفــض غيرها كما لم يرد نص يلزم الأمة بعدد معين لمجلس الشورى ، وطريقة مجيء هــذا العــدد . وهذا من ميزات هذا الدين الخالد وصلاحه لكل زمان ومكان،[2] توســعة علــى المســلمين[3] وليوائم المسلمون بين النصوص وبين متطلبات الأزمنة والأمكنة.[4]

ثانياً :- الاستفادة من غير المسلمين

فإذا كانت الديمقراطية من نتاج الغرب الذي يدين بغير الإسلام ، أو لا دين له ، فما هو حكم أخذ بعض وسائلها ؟

أقول : قد ورد في السنة ما يدل على أن النبي ρ قد أخذ أو عمل ببعض القضايا التي كان أهل الكتاب أو غيرهم يعملون بها ، وفي هذا دلالة على أن الأمر إذا كان لا يعارض شرعنا وديننــا فلا مانع في الإسلام أن نستفيد مما عند الأمم الأخرى .

فقد ورد عن النبي ρ أنه وافق أهل الكتاب في تصفيف شعره ، لأنه كان يحب أن يوافق أهــل الكتاب ، فعن ابن عباس رضي الله عنهما ، قال (كان أهل الكتاب يعني يســدلون أشــعارهم وكان المشركون يفرقون رؤوسهم وكان رسول الله تعجبه موافقة أهل الكتاب ، فيما لم يؤمر بــه فسدل رسول الله ρ ناصيته ثم فرق بعد)[5].

---

[1] المودودي ، أبو الأعلى ، **الخلافة والملك** ، ص 25، ط 1 ، 1398هـ – 1978م تعريب أحمد إدريس .

[2] أبو فارس ، **حكم الشورى في الإسلام ونتيجتها** ، ص 12 وحلمي ، **نظــام الحكــم الإســلامي ، مقارنــاً بــالنظم المعاصرة** ، ص 156، والعوا ،**الفقه الإسلامي في طريق التجديد** ، ص 49 .

[3] المبارك ، **نظام الإسلام – الحكم والدولة** – ص 53 .

[4] العوا ، **في النظام الإسلامي للدولة الإسلامية** ، ص 197 .

[5] البخاري ، **صحيح البخاري** ، كتاب فضائل الصحابة ، باب اتيان اليهود النبي صلى الله عليه وسلم حين قدم المدينــة ، رقم 3728 ، ج 3 ، ص 1434 ، ومسلم ، **صحيح مسلم** ، كتاب الفضائل ، باب سدل النبي شعره وفرقه ، رقم 2336 ، ج 4 ، ص 1817 . وغيرهما

يقول القرطبي " يحتمل أن لا تكون الموافقة والمخالفة حكماً شرعيا إلا من جهة المصلحة "[1].

وقال النووي " وقال آخرون يحتمل أنه أمر باتباع شرائعهم فيما لم يوح إليه شيء ، واستدل بعض الأصوليين بهذا الحديث أن شرع من قبلنا شرع لنا ما لم يرد شرعنا بخلافه "[2].

ففي ذلك دلالة واضحة على عدم المنع من الاستفادة مما عند الغرب ، بشرط ألا يعارض ديننا .

ولو كان المنع من الاستفادة مما عند الآخرين هو الحكم ، لما جاز لنا عندها أن نستخدم وسائل الاتصال والمواصلات الحديثة ، ولما جاز لنا أن ننشئ برلماناً ، أو تفتح لنا سفارة في أي مكان في العالم ، أو نتخذ مجلساً للوزراء ، لأن ذلك كله من الغرب بهيئته وأشكاله الحديثة. [3]

ويقول الدكتور القرضاوي – حفظه الله – [4] " ولا يوجد شرعاً ما يمنع من اقتباس فكرة نظرية أو حل عملي ، من غير المسلمين ، ويستدل على ذلك بأن النبي ρ قد اخذ بفكرة حفر الخندق مع أنها فكرة فارسية الأصل[5] فالحكمة ضالة المؤمن أنى وجدها فهو أحق بها[6] خاصة إذا كانت هذه القضايا تحقق العدل بين الناس ، لذلك اختار النبي ρ أرض الحبشة لهجرة أصحابه لا لشيء إلا أن فيها رجل عادل ، فأراد النبي ρ أن يستفيد من عدل هذا الرجل.[7]

وعلى هذا فلا مانع من أخذ المسلمين من غيرهم ما يناسبهم ولا يعارض دينهم ، حتى وإن خالف في بعض صوره ، فلا مانع من تحويره والتبديل فيه بالزيادة أو النقصان ، إلى أن يوافق

القرضاوي ، **من فقه الدولة في الإسلام** ، ص 138 .

القرطبي ، **الجامع لأحكام القرآن** ، ج 14 ص 129.

[1] ابن حجر ، **فتح الباري بشرح صحيح البخاري** ، ، ج10، ص 362 .

[2] النووي ، **شرح صحيح مسلم** ، ج 15 ، 90 – 91 .

[3] خالد ، محمد خالد ، **دفاع عن الديمقراطية** ص 191 – 198 ،، قال قريبا منه

[4] القرضاوي ، **من فقه الدولة في الإسلام** ، ص 138 .

[5] القرطبي ، **الجامع لأحكام القرآن** ، ج 14 ص 129.

[6] الترمذي ، **سنن الترمذي** ، كتاب العلم ، باب ما جاء في فضل الفقه على العبادة ، رقم 2687 ، ج5 ، ص 51 وقال عنه حديث غريب ، وابن ماجة ،محمد بن يزيد أبو عبد الله القزويني ، وفاته 275هـ ، **سنن ابن ماجة** ، كتاب الزهد، باب الحكمة ، رقم 4169 ، ج2 ، ص 1395 ، دار الفكر – بيروت – محمد فؤاد عبد الباقي .

[7] ابن هشام ،عبد الملك ، **السيرة النبوية** ، ص المجلد الأول ، ج 1 ص 266 .

ديننا ، وعندها فلا مانع من أخذه . فعلى المشرع المسلم أن يدرس كل النظم السياسية الحديثة التي جاء بها الغرب ، وأن يأخذ منها ما يحقق مبادئ الإسلام وما لا يتعارض مع تعاليمه.[1]

ثالثاً :- عدم ورود الدليل

فإذا سلمنا – فرضاً – أنه لم يرد الدليل الذي يبيح أخذ هذه الأفكار والصور الديمقراطية من غير المسلمين ، أو أن ما أوردت من أدلة لا تصلح للاستدلال ، فإنه لم يثبت في المقابل ما يمنع من الاستفادة مما عند الأمم الأخرى . وقد أسلفت أن القرآن الكريم والسنة النبوية لم تحددا شكلاً معيناً للشورى ، أو للحكم . فإنه لا مانع إذاً من الأخذ بهذه الصور من الديمقراطية ، ولا دليل لي في ذلك إلا المصلحة المرسلة ، بناء على توجيهات الإسلام العامة ، لعدة أمور :

1- لانعدام الدليل الذي يمنع من الاستفادة مما عند الأمم الأخرى .

2- عدم معارضة هذا الأمر لروح الشريعة الإسلامية وأهدافها من تحقيق العدل والمساواة .

3- لأن فيه تحقيقاً لقواعد الشريعة السامية وأحكامها العامة .

4- ولما في إعمال هذه الأفكار في مجتمعاتنا الإسلامية من خير عميم، وفائدة جمة ومصالح عظيمة .

يقول الريس " وإن كان يراد بالديمقراطية ما صار يقرن بها عادة من وجود مبادئ سياسية أو اجتماعية معينة ، مثل مبدأ المساواة أمام القانون ، وحرية الفكر والعقيدة ، وتحقيق العدالة الاجتماعية ، أو كفالة حقوق معينة ، كحق الحياة والحرية والعمل ، فلا شك أن تلك الحقوق مكفولة في الإسلام "[2].

---

[1] الفنجري ، **الحرية السياسية في الإسلام** ، ص 254 – 255

[2] الريس ، **النظريات السياسية** ، ص 334 .

وعليه ، فبما أن الإسلام لم يأت بشكل معين للشورى ، أو لم يأت بتفصيلات وجزئيات ، تحـــدد وتقنن للشورى بل ونظام الحكم ككل ، فبالنظر في صور وأنواع الديمقراطية سالفة الذكر يتبـــين لنا الآتي :

فمن خلال النظر في تعريف وخصائص كل من الشورى وصور الديمقراطية الحديثة يتبين لنا أن نظام الشورى في الإسلام لا يمنع من اتخاذ هذه الصور في نظام الحكم ، بعد تقييـــدها بمـــا يوافق الإسلام وأحكامه وقواعده العامة ، وتنقيتها مما يشوبها ، وأنوه هنا على أنني أتحدث عـــن الأخذ بوسائل من وسائل الديمقراطية ، وليس الديمقراطية كفكر أو عقيدة ، الذي نرفضه قطعاً .

وإن نظام البيعة في الإسلام يجوز أن يكون من باب حكم الشعب نفسه بنفسه ، فلم يتم في تاريخ الإسلام الأول تنصيب حاكم للمسلمين إلا بالبيعة.[1]

ويمكننا القول كذلك بأنه لا يوجد ما يمنع أن يكون نظام الدولة في الإسلام على أســـاس الحكـــم النيابي(النيابية) حيث يقوم نواب الأمة بالحكم ، ومراقبة الحاكم نيابة عن الشعب ، وهذا الحال كان هو السائد منذ حياة الرسول ρ ، فقد كان يستشير نواب الأمة ، مثل أبي بكر وعمر بـــن الخطاب – رضي الله عنهما – وكذلك فعل الخلفاء الراشدون من بعده ، فقد حققوا الحياة النيابية ولو لم يسموها بهذا الاسم ، وفعل عمر رضي الله عنه – في جعل الولاية شورى بين ستة شبيه بالدساتير التي تعطي حق انتخاب رئيس الجمهورية إلى مجلس النواب[2] ونستطيع أن نقـــول أن الرسول ρ قد رجع في بعض الأحيان إلى الشعب في اتخاذ القرار ولم يكتف برأي النواب ، فإذا كان الأمر من الدقة والأهمية طلب أن يرفع إليه رأي المسلمين.[3]

---

[1] انظر البيعة في طرق اختيار الخليفة ، ص 162

[2] القاسمي ، **نظام الحكم في الشريعة الاسلامية** ، ص 229 .

[3] حلمي ، **نظام الحكم الإسلامي** ، ص 156

وقد وقع هذا في حادثة تدل صراحة على ذلك.[1] وخلاصة القول : أن الشورى تمارس من خلال جميع صور أو وسائل الديمقراطية ، البرلمانية وغيرها.[2]

الفرع الثاني :- إيجاد مجلس محدد للشورى

ليس في الشريعة ما يمنع من تشكيل مجلس محدد الأعضاء يضم أهل الشورى.[3]

سواء كان بنظام المجلسين أم المجلس الواحد ، وقد عرض بعض العلماء اقتراحات لحل مشكلة التشريع خاصة التشريعات الإسلامية ، لأن هذه التشريعات تحتاج إلى متخصصين في مجال الشريعة ، وهذا لا يتوفر في كل مجلس النواب.[4]

ويمكن في النظام الإسلامي النيابي توسيع دائرة " مجلس الشورى " فلا يقتصر على من يُعرفون بأهل الحل والعقد.[5]

وإنني أرى أن نظام المجلسين قد يكون فيه الحل ، فقد يخصص مجلساً خاصاً بالعلماء والمجتهدين، لإبداء الرأي في المسائل المتعلقة بالأحكام الشرعية ، والآخر للتشريعات الأخرى.

---

[1] روى البخاري في صحيحه (أن رسول الله قام حين جاءه وفد من هوازن مسلمين فسألوه أن يرد إليهم أموالهم وسبيهم فقال لهم رسول الله ρ أحب الحديث إليّ أصدقه فاختاروا إحدى

الطائفتين إما السبي وإما المال ، وقد كنت استأنيت بهم – وقد كان رسول الله انتظرهم بضع عشرة ليلة حين قفل من الطائف – فلما تبين لهم أن رسول الله راد إليهم إلا إحدى الطائفتين ، قالوا فإنا نختار سبينا ، فقام رسول الله في المسلمين، فأثنى على الله بما هو أهله ثم قال أما بعد فإن إخوانكم هؤلاء قد جاءونا تائبين وإني قد رأيت أن أرد إليهم سبيهم فمن أحب منكم أن يطيب بذلك فليفعل ومن أحب منكم أن يكون على حظه حتى نعطيه إياه من أول ما يفيء الله علينا في ذلك ممن لم يأذن فارجعوا حتى يرفع إلينا عرفاؤكم أمركم فرجع الناس فكلمهم عرفاؤهم ثم رجعوا إلى رسول الله فأخبروه أنهم قد طيبوا وأذنوا) البخاري ، **صحيح البخاري** ، كتاب الوكالة ، باب إذا وهب شيئا لوكيل أو شفيع قوم جاز، رقم 2183 ، ج2 ، ص 810

[2] الزحيلي ، وهبة ، **قضايا الفقه والفكر المعاصر** . ص 463 .

فليفعل ، فقال الناس قد طيبنا ذلك لرسول الله لهم ، فقال رسول الله لإنا لا ندري من أذن منكم

[3] البياتي ، **النظام السياسي الإسلامي مقارناً بالدولة القانونية** ، ص 182

[4] المبارك ، **نظام الاسلام – الحكم والدولة** – ، ص 82 – 83 ، والأنصاري ، **الشورى وأثرها في الديمقراطية** ، ص 258 – 264 .

[5] الزحيلي ، **قضايا الفقه والفكر المعاصر** ، المجلد الأول ، ص 539

وفي نظام المجلس الواحد من الممكن أن تكون القوانين الخاصة بالأحكام الشرعية ، الصـــادرة عن المجلس غير ملزمة إلا بعد إقرارها من هيئة شرعية خاصة.

وفي ختام هذا الفصل ، أنقل قول بعض الأفاضل ،،، حيث يقول " إن الإسلام وفقهه السياســي يدور مع المحتوى ولا يجمد مع المصطلح ، فالإسلام أسس النظم الأساسية أما آليــات التطبيــق فهي مما يجتهد فيها الإنسان إلا أن يكون ثمة نص فلا اجتهاد في مورد النص ، والديمقراطيــة وسيلة لتحقيق العدالة ولا مانع من تأطير الجديد ، ولكنها خير موجود حتى يتوافر المفقود "[1].

---

[1] الفهداوي ، خالد ، **الفقه السياسي الإسلامي** ، ص 288 ، الأوائل للنشر والتوزيع – دمشق – 2003م .

الفصل الـــرابع
الانتخابات والمصلحة المرســـلة

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: الانتخابات، ماهـــيتها، وأهـــميتها، والتكييف القانوني لها، وإجراءاتها، وعلاقتها بالمصلحة المرسلة.

المبحث الثاني: نظم الانتخاب وعلاقتها بالمصلحة المرسلة.

المبحث الثالث: أهل الشورى "النواب".

المبحث الأول

الانتخابات ماهيتها، وأهميتها، والتكييف القانوني لها، وإجراءاتها وعلاقتها بالمصلحة المرسـلة

المطلب الأول: ماهية الانتخابات والتكييف القانوني لها وعلاقتها بالمصلحة المرسلة:

الفرع الأول: ماهية الانتخابات:

لا بد قبل الخوض في طرق وأشكال الانتخابات أن أبين المقصود بالانتخابات في العرف المعاصر والتكييف القانوني لها، حتى يسهل الحكم عليها.

الانتخاب في اللغة: انتخب الشيء اختاره. والانتخاب: الاختيار والانتقاء، ومنه النخبة وهم الجماعة تُختار من الرجال.[1]

وأما الانتخاب في الاصطلاح: "الانتخاب هو اختيار شخص من بين عدد من المرشحين ليكون نائباً يمثل الجماعة التي ينتمي إليها، وكثيراً ما يطلق على الانتخابات اسم "الاقتراع" أي الاقتراع على اسم معين".[2]

ويؤخذ على هذا التعريف بأنه غير جامع لأنه يقصر الانتخابات على اختيار فرد دون جماعة.[3] إلا أنه يمكن القول إن هذا الاعتراض ليس في محله، لأنه قد أفرد الانتخاب بالقائمة الجماعة بتعريف مستقل.[4]

ويعرفه صاحب – معجم القدس – بأنه: "عملية اختيار فرد أو أفراد مؤهلين بالتصويت لهم لتبؤ منصب عام أو لتولي السلطة في مؤسسة"[5].

---

(1) ابن منظور، **لسان العرب**، مادة نخب، ج1، ص 751– 752.

(2) عطية الله، أحمد، **القاموس السياسي**، ص 547، دار النهضة – القاهرة، 1968م.

(3) الطائي، **الموازنة بين المصالح**، ص 244.

(4) عطية الله، أحمد، **القاموس السياسي**، ص 130.

(5) الدجاني، **معجم القدس للمفردات والمصطلحات الدولية**، ص 86.

الفرع الثاني: التكييف القانوني للانتخابات:

هل الانتخاب حق شخصي، أم وظيفة أم اختصاص دستوري؟

اختلف فقهاء القانون الدستوري في ذلك إلى قولين:

القول الأول: الانتخاب حق شخصي.[1]

ويقوم هـذا الرأي على أسـاس أن المـساواة بين الأفـراد تشـمل المجالين المـدني والسياسي، أي المساواة في الحقوق المدنية والسياسية، وعلى أساس أن كل فرد يمتلك جزءاً من السيادة الشعبية، لأن سيادة الشعب ليست إلا مجموع حقوق الأفراد في السيادة، وما دام كل فـرد يمتلك جزءاً من السيادة فيكون لكل فرد حق الانتخاب.

فالانتخاب عند أصحاب هذا الرأي حق طبيعي لكل مواطن لا يمكـن أن ينـزع منـه. ولصاحب الحق في هذه النظرية، الحرية في استعمال حقه أو عدم استعماله، ولا يمكن إلزامـه باستعمال هذا الحق، أي إنه وفقاً لهذا الرأي يكون التصويت اختيارياً وليس إجبارياً.

القول الثاني: الانتخاب وظيفة:

يعد أصحاب هذا القول الانتخابات وظيفة وليست حقاً، ذلك أن زعماء الثورة الفرنسية قد تبنوا مبدأ "سيادة الأمة" الذي يعني أن السيادة ليست مقسمة بين مجموع المواطنين، ولكنها كل لا يتجزأ، صاحبتها الأمة التي هي كائن قانوني متميز من الأفراد المكونين له.[2]

فالمقصود بأن الانتخاب وظيفة، أن الانتخاب ليس اختيارياً للفرد لـه أن يمارسـه أو لا يمارسه، بل يعني أن الانتخاب إجباري يجب على المواطن أداؤه وإلا تعرض للمساءلة.[3]

---

[1] بدوي، **النظم السياسية**، ص 214-215. والخطيب، **الوسيط في النظم السياسية**، ص 277.

[2] المرجع السابق، ص 216.

[3] الخطيب، **الوسيط في النظم السياسية**، ص 278.

ففي الوقت الذي استقر فيه مبدأ سيادة الأمة، وعدم جواز تجزئة السيادة بين الأفراد كان واجباً على الأفـراد اختيار النواب الممثلين لهم، ومـن هـذا المنطلق عُـد الانتخاب وظيفـة وواجباً دسـتورياً.[1]

ويترتب على هذا القول أن الأمة تستطيع أن تقرر تقييد الناخبين، فتحصره فـي طائفـة محدودة من حيث ثروتها أو من حيث كفاءة أفرادها، كما يمكنها على العكس أن تجعل الانتخاب عاماً لجميع المواطنين.

ويترتب عليه أيضاً أن الأمة تستطيع إجبار الناخبين – الذين اختارتهم الأمـة – علـى ممارسة الانتخاب وجعل التصويت إجباريا في حقهم.[2]

وعليه فيتبين أن تكييف الطبيعة القانونية للانتخاب ليست مشكلة قانونية، وإنمـا مشـكلة سياسية، يتوقف حلها على ماهية وطبيعة القوى السياسية الموجودة في الدولة.[3]

وإن الأخذ بأن " الانتخاب حق شخصي" لا يمنع من تحديد هيئة النـاخبين، وإنـه مـن الممكن أن نحدد هيئة الناخبين وفق هذه النظرية، فسواء أخـذنا بنظريـة "الانتخـاب حـق" أو "بنظريـة الانتخاب وظيفـة" يمكـن أن نصـل إلى نتيجـة عملية واحـدة من حيـث تحديـد هيئة الناخبين.[4]

هذا وقد ذهب البعض إلى أن الانتخاب يجمع بين الحق الشخصي والوظيفة.[5]

والقول الراجح عند غالبية فقهاء القانون الدستوري أن الانتخاب سلطة قانونية – تحددها الدولـة لتعطي الناخبين حق المشاركة السياسية بشكل عادل لمصلحة المجموع لا لمصلحة شخصية.[6]

---

(1) الخطيب، نعمان، **المرجع السابق**، ص 275-276.

(2) بدوي، **النظم السياسية**، ص 216. والخطيب، **الوسيط في النظم السياسية**، ص 278 – 279.

(3) المرجع السابق، ص 217

(4) المرجع السابق، ص 217- 218

(5) المرجع السابق ص 220، والخطيب، الوسيط في النظم السياسية، ص 278- 279.

(6) بدوي، **النظم السياسية**، ص 219- 220، والخطيب، **الوسيط في النظم السياسية**، ص 279-280 .

الفرع الثالث: علاقة النظام الإسلامي والمصلحة المرسلة بالتكييف القانوني للانتخاب:

من خلال النظر في التاريخ الإسلامي في طرق اختيار الحاكم يتبين لنا أن النظام الإسلامي في التكييف القانوني للانتخاب يجمع بين القول بأنها وظيفة وكذلك أنها حق شخصي، يتبين ذلك من كيفية اختيار الخلفاء الراشدين، حيث نستطيع أن نطلق على اختيار أهل الحل والعقد بداية أنه وظيفة – خاصة بهم – ثم تأتي البيعة فيكون الانتخاب عند ذلك حقاً شخصياً، وكذلك هي – أي الانتخابات – سلطة قانونية في النظام الإسلامي، حيث بإمكان الدولة أن تحدد الناخبين إذا رأت المصلحة الحقيقة لا الشخصية في ذلك، وفق الظروف والزمان والمكان.

ذلك لأن الإسلام لم يحدد لوناً واحداً من ألوان الحكم أو شكلاً محدداً للشورى أو الانتخابات.

والمصلحة المرسلة يأتي دورها في اختيار التكييف القانوني المناسب للنظام السياسي في الإسلام فتقتضي المصلحة في هذه الأيام أن نأخذ بالرأي الراجح في المسألة وهو أن الانتخاب سلطة قانونية فالانتخاب وفق هذا الرأي سلطة مقررة من أجل الجماعة لا من أجل الأفراد.

المطلب الثاني: أهمية الانتخابات:

من القضايا المهمة في الدولة الإسلامية طرق إسناد السلطة للحاكم، واختيار أهل الشورى – أهل الحل والعقد – الذين يصح أن نطلق عليهم اليوم نواب الأمة في التعبير العصري.

فما هي الوسيلة الأنجع، في اختيار هؤلاء في العصر الحديث؟

وكنت قد بينت صور الديمقراطية، في المبحث الثالث من الفصل السابق، وهي المباشرة وشبه المباشرة، وغير المباشرة "النيابية"، وقلت إن الديمقراطية المباشرة يستحيل تطبيقها في هذه الأيام.

لذلك وقفت الديمقراطية، عند الصورة غير المباشرة "النيابية" بوساطة النواب الذين يتم اختيارهم بالانتخاب، لهذا فالانتخابات هي الطريق الديمقراطي الوحيد في اختيار الحكام وإسناد السلطة.[1]

وقد سبق تعريف الديمقراطية بأنها حكم الشعب للشعب، فكيف السبيل إلى ذلك إلا بنظام الانتخاب؟

ومن هنا كان الارتباط بين المبدأ الديمقراطي والانتخاب، حتى قيل إنه لا قيام للديمقراطية ما لم يكن الانتخاب فيها الوسيلة لاختيار السلطات.[2]

والانتخابات كذلك هي الوسيلة الفعالة في حماية الحريات والحقوق ضد الاستبداد.[3]

والديمقراطية التي تنشدها المجتمعات ليست غاية في حد ذاتها، لكنها الأداة التي يمكن من خلالها بناء مؤسسات المجتمع على أساس من الشرعية التي تتمثل في الرضا الشعبي العام.

والانتخاب هو الدعامة الرئيسية للنظام الديمقراطي، والسبيل إلى حكومة ديمقراطية في وجودها واستمرارها.[4]

يقول: محمد أسد "والواضح أن لفظ (بينهم) في قوله تعالى **{وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ}**[5]، يشير إلى المجتمع كله، وعلى هذا فإن مجلس الشورى لا بد أن يكون ممثلاً للمجتمع كله برجاله ونسائه على السواء، وصفة هذا التمثيل لا يمكن أن تبرز إلى الوجود إلا عن طريق الانتخابات الحر العام"[6].

---

[1] الخطيب ـــ نعمان ، **الوسيط في النظم السياسية** ، ص 274 .

[2] بدوي ، ثروت ، **النظم السياسية** ، ص 210 ، دار النهضة العربية – القاهرة – 1999م .

[3] الأنصاري ،**الشورى وأثرها في الديمقراطية** ، 385 .

[4]عمر، حمدي علي، **الانتخابات البرلمانية دراسة تحليلية تأصيلية لانتخابات مجلس الشعب المصري لعام 2000م**، ص3، دار النهضة العربية – القاهرة.

[5] سورة الشورى: الآية الكريمة (38).

[6] أسد، محمد، **منهج الإسلام في الحكم**، ص 89 – 90 .

ويضيف أيضاً: "ولكي تتحقق أهداف الشريعة الإسلامية فإن رئاسة الدولـــة لا بـــد وأن تأتي عن طريق الانتخاب، فإن تولي السلطة عن غير طريق الانتخاب يجعل طاعة الأمة غيـــر ملزمة حتى ولو كان المطالب بهذا الحق مسلماً"[1].

ويقول المودودي: "إن القائد الشرعي الصحيح لأي شعب من الشعوب ليس من يسلك كل سبيل ويفعل أي شيء ليتولى القيادة والزعامة بل من يوليه الشعب قيادته برغبته ورضاه.[2]

وليس في النظم البشرية نظام يحول بين الحكام وبين الجـــور والاســـتبداد والاســـتئثار بالسلطة والثروة إلا تقرير "تداول السلطة"، وتداول السلطة لا سبيل إليه – سلمياً – إلا بتقريـــر نظام الانتخابات المتبع اليوم.[3]

ولقد بينت في طرق اختيار الخليفة – في الفصل الثاني مـــن هـــذه الرســـالة –[4] فـــي الشريعة الإسلامية، أن أهم هذه الطرق الاختيار، وإننا لا نجد وسيلة لتحقيق اختيـــار ســـليم إلا بطريق انتخابات عامة يشارك فيها الشعب كله.

المطلب الثالث: الإجراءات التمهيدية للانتخاب وعلاقتها بالمصلحة المرسلة:

الفرع الأول: الإجراءات التمهيدية للانتخاب

من أوسع الأمور التي لها تعلق بالمصلحة المرسلة الانتخاب ، حيث إن أصل الانتخـــاب قد ثبت بفعل الرسول صلى الله عليه وسلم وفعل الراشدين – كما أسلفنا –، وما تبع ذلـــك مـــن أشكال للانتخاب أو صور أو إجراءات لها فلا دليل عليه إلا المصلحة المرسلة التي لم يرد من الشرع ما يمنعها ولا ما يقرها . وإن الإجراءات التي تتخذ قبل الانتخابات واحدة منها، فلا دليل

---

(1) أسد، محمد، **منهج الإسلام في الحكم**، ص 77.

(2) المودودي ، أبو الأعلى ، **الحكومة الإسلامية** ، ص 175

(3) العوا ، سليم، **الفقه الإسلامي في طريق التجديد**، ص 54

(4) انظر ص 164 من هذا البحث.

عليها إلا المصلحة المرسلة ولا مانع في الشرع من الأخذ بهذه الأنظمة، والترتيبات المعاصرة ، فما هي هذه الإجراءات، وهل تتناسب كلها مع نظام الإسلام أم لا؟ وما هو المقصود بها؟

المقصود من الإجراءات " كل ما تتخذه السلطة التنفيذية من إجراءات وقرارات وما توفره من ضمانات لتسهيل إجراء عمليات الانتخاب في كافة أنحاء الدولة لتمكين كل من تتوافر فيه شروط الانتخاب من ممارسة هذا الحق وفق التشريعات المعمول بها في الدولة"[1] ويمكنني القول إنه يقصد بها "تسهيل وتيسير عملية الانتخاب وفق شروط وضمانات معينة".

أما الإجراءات فهي:

الإجراء الأول: تشكيل هيئة أو لجنة لإدارة الانتخابات:

فمن أجل رعاية الأمانة والمساواة والعدالة وضبط الحساب وبسط حسن الخلق وطيب المسلك واتقاء الفتن، تقوم هيئة راشدة بإدارة العملية الانتخابية[2] تقوم هذه اللجنة بكل ما يلزم العملية الانتخابية، من تسجيل أسماء الناخبين، وفحصهم وفق الشروط المعمول بها في كل دولة.

من الذي يعين هذه اللجنة؟

يتم تعيين هذه اللجنة في كثير من الدول من قبل رئيس الدولة ، وهذا قد يؤدي إلى الكثير من القيود المفروضة على الناخبين أو الأحزاب السياسية، ذلك لأن الحاكم سيختار من يواليه وينفذ ما يطلبه ويوافق هواه، حتى في سن القوانين الانتخابية .

لذلك يقترح الدكتور الترابي، أن يقوم الشعب كله باختيار هيئة أو لجنة الانتخابات، للمساواة في الخيارات ولمنع استغلال البعض مواقعهم في السلطة القائمة لصرف من ينافسهم في

---

[1] الخطيب، نعمان، **الوسيط في النظم السياسية**، ص 303

[2] الترابي، حسن، **السياسة والحكم – النظم السلطانية بين الأصول وسنن الواقع** – ص 411، دار الساقي، بيروت – ط1 2003م

الانتخابات القادمة[1] وإنني أرى أن يقوم أهل الشورى " نواب الشعب" باختيار هذه اللجنة، فهم يمثلون الأمة كاملة، وتصرفاتهم وآراؤهم عند من يمثلونهم مقبولة. فإن جعل هـذا الأمـر بيـد الشعب أو الأمة كلها فيه حرج كبير وزيادة في التكاليف، وهذا ما عاد وقال به الدكتور الترابـي فقال "ويمكن أن يوكل ذلك الاختيار للأنظومة النيابية"[2].

الإجراء الثاني: تحديد قوائم الانتخاب:

بما أن النظام النيابي يشترط في الناخبين شروطاً معينة – كما هو النظام الإسـلامي – كما سيأتي – وبما أننا رجحنا القول بأن الانتخاب هو سلطة قانونيـة، فيجـوز لهـا أن تحـدد الناخبين باشتراط شروط معينة فيهم.

فالأمور الفنية والإدارية تقتضي أن يتم تحديد القوائم والجداول – أي الجداول التي تدرج فيها أسماء جميع المواطنين الذين يحق لهم ممارسة حق الانتخاب[3] فالهدف من إعداد جـداول الناخبين هو بيان أسماء الناخبين وتحديدهم بدقة قبل اليوم المحدد للانتخاب بفترة معينـة[4] إذ إن إعداد هذه القوائم يتطلب وقتاً طويلاً ، حيث يتطلب فحص كل فرد يحق له الانتخاب ، ومن أنه استوفى جميع الشروط اللازمة أم لا.[5]

ويجب أن تقوم لجنة الانتخاب بنشر أو عرض القوائم سنوياً ، حتى يتسنى لكـل فـرد المنازعة في صحة تحرير تلك القوائم، لذلك فشرط "القيد" التسجيل في جدول النـاخبين شـرط ضروري لاستعمال حق الانتخاب، فلا يمكن لأي فرد – حتى لو كان مستجمعاً لكـل الشـروط

---

[1] الترابي ، **السياسة والحكم – النظم السلطانية بين الأصول وسنن الواقع** ، ص 416

[2] المرجع السابق، ص 417

[3] بدوي ، **النظم السياسية** ، 235 و الخطيب ، **الوسيط** ، ص 306

[4] الخطيب، **الوسيط**، ص 306

[5] بدوي ، **النظم السياسية** ، ص 235-236

اللازمة لتقرير هذا الحق – أن يدلي بصوته في الانتخابات ما لم يكن اسمه مدرجاً في جدول الناخبين.[1]

وتقوم هيئة إدارة الانتخابات بالقيد التلقائي للمواطنين المستوفين لشروط ممارسة الحقوق السياسية في جداول الانتخاب، ولا يترك الأمر إلى المواطن بأن يسعى هو بنفسه إلى إدارة الانتخاب لطلب قيده في سجل الناخبين.[2]

يقول الدكتور الترابي في ذلك "ففي سجل الناخبين تكتب الأسماء كلها وتبين مواطنها ضبطاً من الاختلاط وارتباك مراكز أداء الشهادة بشهود غرباء موطناً، ويبقى السجل العام مفتوحاً دائماً يتقبل انتقال الناخبين في مساكنهم، والناخبين الجدد ، وانتساخ أسماء الموتى فور الوفاة.[3]

الإجراء الثالث: تقسيم الدولة إلى دوائر انتخابية:

تُقسم الدول إلى دوائر انتخابية متعددة تنتخب كل منها نائباً أو أكثر، لغايات إتمام عملية الانتخاب وهذا الوضع هو الغالب في الدول المعاصرة، لأن قليلاً من الدول تكتفي بجعل الدولة دائرة انتخابية واحدة.[4]

والمقصود بالدوائر الانتخابية أنها " وحدة انتخابية قائمة بذاتها ، يقوم الأفراد المقيدون بجداولها الانتخابية بانتخاب ممثل لها أو أكثر في المجلس النيابي"[5].

والهدف من هذا التقسيم أنه يجعل مهمة الناخب في اختيار نائبه أو نوابه سهلة.[6]

---

[1]بدوي ، **النظم السياسية** ، ص 236.

[2] عمر ،**الانتخابات البرلمانية دراسة تحليلية تأصيلية لانتخابات مجلس الشعب المصري لعام 2000م** ، ص72

[3] الترابي، حسن، **السياسة والحكم**، ص 412

[4] بدوي ،**النظم السياسية** ، ص 237 والخطيب ، **الوسيط** ، ص 303 وعمر ، **الانتخابات البرلمانية دراسة تحليلية تأصيلية لانتخابات مجلس الشعب المصري لعام 2000م** ، ص76

[5] عمر ، ،**المرجع السابق** ، ص76 ينقله عن سعاد الشرقاوي و عبد الله ناصيف ، نظم الانتخابات في العالم وفي مصر دار النهضة العربية 1984م ص 236 .

[6] الخطيب، **الوسيط**، ص 303.

على العكس من نظام الدائرة الانتخابية الواحدة ، الذي أخذت به بعض الدول.[1]

ولا بد هنا من الإشارة إلى أنه يجب التفريق بين حالة انتخاب النواب أعضاء المجالس النيابية، وانتخاب رئيس الدولة ، فلا يجب في الحالة الثانية تقسيم البلاد إلى دوائر انتخابية، كما هو الحال في الحالة الأولى ، خصوصاً إذا كان انتخاب رئيس الدولة يتم عن طريق الاستفتاء الشعبي.[2]

وقد يترتب على عدم تقسيم الدولة إلى دوائر مساوئ كبيرة ، حيث يتم حصر الأسماء في قائمة واحدة ، فهذه الانتخابات لا تكون جدية أو معبرة عن حقيقة تيارات الرأي العام لأن الناخب كان مقيداً بقبول أو رفض الكشف بالأسماء المعروضة كاملاً، فهو لم يكن انتخاباً بمعنى الكلمة، وإنما كان استفتاءً لصالح الحكومة.[3]

وحتى لو لم يتم تحديد القوائم الانتخابية في قائمة واحدة – في نظام عدم تقسيم الدولة إلى دوائر انتخابية – فإن هذا النظام لا يخلوا من مساوئ أيضاً.

فهذا النظام يجعل مهمة اختيار النواب مهمة عسيرة ، بل يكاد يكون من المستحيل قيامها على أساس الاختيار الحر السليم ، نظراً إلى استحالة معرفة جميع المرشحين للمجلس معرفة دقيقة بوساطة الناخبين ، إلا أن نظام التمثيل النسبي هو الذي يتلافى هذا النقض الخطير ,لأن مهمة الاختيار الحقيقية ستكون في أيدي الأحزاب التي تعد قوائم مرشحيها.[4]

وتقسيم الدوائر الانتخابية بشكل عام يكون بإحدى طريقتين:

الطريقة الأولى: يقوم الدستور أو القانون بتحديد عدد أعضاء المجلس النيابي، وبهذا يبقى عدد الأعضاء ثابتاً، ويكون عدد الدوائر ثابتاً.

---

[1] بدوي، **النظم السياسية**، ص 237 ، والخطيب ، **الوسيط**، ص 303-304 .

[2] بدوي ، **النظم السياسية**، ص 237

[3] **المرجع السابق**، ص 237

[4] **المرجع السابق**، ص 238

الطريقة الثانية: يخصص الدستور أو القانون نائباً لعدد معين من السكان ن وتتغير عدد الدوائر بتغير عدد السكان زيادة أو نقصاناً.[1]

ولا شك في أن تثبيت عدد أعضاء المجالس النيابية وما يتبعه من تثبيت الدوائر الانتخابية أبسط وأصلح.[2]

ضوابط تقسيم الدوائر:

أولاً:

الذي يقوم بتقسيم الدوائر هو السلطة التشريعية بقانون يصدر عن مجلس النواب، وليس السلطة التنفيذية حتى لا تحابي أتباعها ومواليها في توزيع الدوائر.[3]

فتزيد في عدد الدوائر التي يكون لأنصارها فيها أغلبية الأصوات، وعلى العكس تقلل عدد الدوائر التي يفوز فيها خصومها.[4]

يقول الدكتور ثروت بدوي "أن الضمانة الحقيقة هي جعل تقسيم الدوائر ثابتاً لا يتغير بتغير الحكومات أو بتغير عدد السكان ، وأن يكون بقدر الإمكان متطابقاً أو متجاوباً مع التقسيم الإداري للدولة"[5].

ثانياً:

أن لا يكون تقسيم الدوائر إلى دوائر صغيرة جداً، الأمر الذي يؤدي إلى زيادة عدد النواب إلى درجة تبعث على ارتباك العمل النيابي، وإضاعة الوقت في مناقشات طويلة، كما لا

---

(1) الخطيب ،**الوسيط** ، ص 304–305 وانظر ، **النظم السياسية** ، ص 238

(2) عمر ، **الانتخابات البرلمانية دراسة تحليلية تأصيلية لانتخابات مجلس الشعب المصري لعام 2000م** ، ص77

(3) بدوي ، **النظم السياسية** ، ص 239 . وعمر ، **الانتخابات البرلمانية دراسة تحليلية تأصيلية لانتخابات مجلس الشعب المصري لعام 2000م** ، ص77

(4) بدوي ، **النظم السياسية** ، ص 263

(5) **المرجع السابق** ، ص 239

يصح أن تكون الدوائر كبيرة بصورة تهبط بعدد النواب إلى حد لا يكون المجلس ممـثلاً للأمـة تمثيلاً صحيحاً فضلاً عن أن الناخبين يعجزون عن معرفة نوابهم إذا كانت الدوائر كبيرة , فمـن الأسلم الأخذ بحل وسط يوفق بين الاعتبارات المختلفة.[1]

الإجراء الرابع: ضمانات سلامة الانتخاب:

يعد مبدأ سلامة الانتخاب من أهم المبادئ التي تحرص الدساتير على حمايتهـا وإلـزام السلطات باحترامها، لما لهذا المبدأ من انعكاسات خطيرة على ممارسة الديمقراطية.[2]

ويقصد بسلامة الانتخاب " توفير الضمانات اللازمة والتدابير الكفيلـة لتـأمين حريـة الناخب وهو يدلي بصوته ومنع وسائل تشويه الانتخاب والتأثير فيها، وغيرها من الوسائل.[3]

ومن هذه الضمانات :

أولاً: سرية التصويت:

ويقصد به " أن يقوم الناخب بالإدلاء بصوته في اختيار المرشح الذي يرغـب فـي أن يكون ممثلاً له وذلك في مكان مغلق في مقر لجنة الانتخابات بعيداً عن أنظـار رجـال الإدارة المسئولين عن عملية سير الانتخاب ، ثم يقوم بإيداع هذه البطاقة في صندوق مغلق يطلق عليـه صندوق الانتخابات.[4]

وسرية التصويت في الانتخاب ليست مبدأ نظرياً تسجله وتنص عليه الدساتير ، بل هـو ضمانة هامة لمصلحة الانتخاب.[5]

---

[1] **بدوي، النظم السياسية** ، ص 239

[2] الخطيب ، **الوسيط** ، ص 308

[3] عمر، **الانتخابات البرلمانية دراسة تحليلية تأصيلية لانتخابات مجلس الشعب المصري لعام 2000م** ، ص78

[4] **المرجع السابق**، ص79.

[5] الخطيب، **الوسيط**، ص 310.

ثانياً: المساواة بين الناخبين والمرشحين:

وتتحقق المساواة بين الناخبين إذا اشترط المشرع في الناخب شروطاً عامة وطبقها على الأفراد بشكل مجرد دون تمييز، ويجعل كذلك لكل ناخب نصيباً مساوياً لغيره في الانتخاب.

أما المساواة بين المرشحين فتتحقق بتوفير الفرص المتكافئة لاستخدام وسـائل الدعايـة والإعلام وتجنب التمييز بين المرشحين في النواحي المادية، والدعاية الانتخابية، وغيرها.(1)

ثالثاً: منع الضغط على الناخبين والمرشحين

حيث تمارس بعض الجهات ذات النفوذ القوي بعض الإجراءات التي تضغط من خلالها على الناخبين ، فتجبرهم على التصويت لصالح مرشحين معينين.(2)

رابعاً: منع التزوير وتزييف نتائج الانتخابات

يُـعد التزوير في الأصوات من أخطر وسائل تشويه الانتخابات والعبث بمبدأ الديمقراطية.(3)

فإن العملية الانتخابية قد يعتريها نوع من التزييف، كتزوير الأصوات، بإعطاء شـخص صوته باسم آخر، أو التصويت لصالح أكثر من مرشح، أو التصويت لمرشح أكثر مـن مـرة، وغيرها من صور التزوير والتزييف.(4)

ولضمان أي عملية تزوير فقد لجأت كثير من التشريعات إلى توفير الضمانات الكافيـة لذلك منها تمكين المرشحين ومندوبيهم من حضور جميع عمليات الاقتـراع والفـرز – فـرز الأصوات وحضور فتح الصناديق قبل بدء الاقتراع ، والتدقيق في بطاقات الاقتراع وغيرها من الضمانات، بل إن بعض التشريعات قد قررت عقوبات معينة للمخالفات الانتخابية.(5)

---

(1) **الخطيب، والسيط** ، ص 311- 312 وعمر ، **الانتخابات البرلمانية** ، ص 81-84.

(2) الخطيب ، **الوسيط** ، ص 312.

(3) الخطيب، **الوسيط** ، ص 314

(4) عمر، حمدي عمر، ص 85- **الانتخابات البرلمانية** 86 ، والخطيب ، **الوسيط**، ص 314-315

(5) الخطيب، **الوسيط**، ص 314-315، ينظر على سبيل المثال جرائم الانتخاب في الفصل التاسع من قـانون الانتخـاب لمجلس النواب الأردني لعام 1986م، **الوسيط هامش ص 315.**

ويختصر الدكتور الترابي إجراءات الانتخابات وضوابطها بقوله " ولحفظ الشهادة التي تعبر عن الرأي الحر المختلف حقاً وصوب بطاقة القرعة الواقع صدقاً ، يلزم أن تباح الحريـة المتساوية وتسد الذرائع التي تشتري الذمم فتزيفها ، وتكره النفوس فتلويها أو تورد الزور فـي رصد حساب الاقتراع فتفـسد وقع الشهادات الحق ، تغمر القريع المختار خاسـراً وتظهـر المقروع المغلوب فائزاً.[1]

الفرع الثاني: علاقة هذه الإجراءات بالمصلحة المرسلة:

وقد يقول قائل ما علاقة هذه الإجراءات بموضوع الرسالة – المصلحة المرسلة – بنـاءً عليه أقول: إنه لمن المسلم به أن هذا الإجراء لا يوجد في الشريعة الإسلامية ما يمنع منه ، كما إنه لم يرد ما يأمر به .

فعليه فإنه لا دليل له في الـشرع الإسـلامي إلا المصلحة المرسـلة، فقد ذكر الشـيخ الزرقا – رحمه الله أن من تطبيقات المصلحة المرسلة الأحكام التي تتعلق بشؤون الإدارة العامة المنظمة لمصالح المجتمع.[2]

ولا شك أن هذه الإجراءات من الأمور التي تتعلق بتنظيم مصالح الأمـة ، بـل تتعلـق بقضية خطرة من قضايا الأمة ، وهي قضية من يتسلم زمام الأمر ، خاصة في هـذه الأيـام ونحن نرى الحكومات تسعى جاهدة في منع المعارضين – مـن إسـلاميين وغيـرهم – مـن الوصول إلـى الحكم بمختلف الطرق، ومنها التزييف وتمزيق الدوائر والضـغوطات الأمنيـة وغيرهـا.

لذلك فالمـصلحة تحتـم علينا الأخـذ بهـذه الإجراءات وممارسـتها، وإنني قد ألمـح بعض – بصورة عمومية – هذه الإجراءات في تاريخنا مثل وضـع عمـر رضـي الله عنـه لمجموعة لمراقبة أهل الشورى ، وأيضاً وضع عبد الله بن عمر كمراقب لما يجري عليه الحال بين أهل الشورى.[3]

---

(1) الترابي، **السياسة والحكم**، ص 412.

(2) الزرقا، مصطفى ، **الاستصلاح والمصالح المرسلة**، ص 50.

(3) انظر، ابن قتيبة، **الإمامة والسياسة** ، ص 28- 31.

المبحث الثاني

نظم الانتخاب وعلاقتها بالمصلحة المرسلة

المطلب الأول: الاقتراع المقيد والاقتراع العام

قد يكون الاقتراع " الانتخاب " مقيداً في بعض الدساتير بقيود معينة، وقد يكون الانتخاب عاماً، أي من غير شروط ولا قيود، فالانتخاب نوعان، سأبينهما باختصار:

النوع الأول: الاقتراع المقيد

يكون الانتخاب مقيداً حينما لا يعترف الدستور أو قانون الانتخاب بسلطة الانتخاب إلا لمن استوفى شرطاً خاصاً بالثروة أو متعلقاً بالكفاية أو بكليهما معاً.[1]

فالمقصود بالاقتراع المقيد أو الانتخاب المقيد " اشتراط توافر نصاب مالي معين أو قسط من التعليم أو الاثنين معاً "[2]، سأبين هذين الشرطين:

أولاً: شرط النصاب المالي:

ويقصد بشرط النصاب المالي " اشتراط الدساتير أو قوانين الانتخاب في الناخب نصاباً مالياً معيناً".

والهدف من هذا الشرط: رغبة أفراد الطبقة الغنية – البرجوازية – في تركيز السلطة بين أيديهم ، وخشيتهم من أن يؤدي تقرير الاقتراع العام إلى حرمانهم من تلك السلطة ووضعها في يد الغالبية الشعبية الفقيرة.[3]

---

[1] بدوي ، **النظم السياسية** ، ص 221 – 222

[2] الخطيب، **الوسيط** ، ص 281 وقد انتشر نظام الاقتراع المقيد في الدساتير التي ظهرت في القرن الثامن عشر ومنها دستور الولايات المتحدة والدساتير الفرنسية حتى عام 1848م ، الوسيط ص 281

[3] انظر بدوي، **النظم السياسية**، ص 222–223 والخطيب، **الوسيط**، ص 281– 283 وعمر، حمدي عمر، **الانتخابات البرلمانية لمجلس الشعب المصري** ، ص 18

ونظام النصاب المالي قد اتبع، من أجل الحد من المساواة والعدالــة وكفــاءة الفــرص بإشراك أكبر عدد من المواطنين، لذلك عدلت الدساتير لتقرير حق الانتخاب، لجميع المــواطنين دون تقييد بشرط النصاب المالي.[1]

ثانياً: شرط التعليم:

ويقصد بهذا الشرط "وجوب حصول الناخب على قسط معين من التعليم، أو درجة علمية أو على الأقل الإلمام بالقراءة والكتابة"[2].

وعلى الرغم من معارضة هذا الشرط للديمقراطية إلا انه ما زال مقرراً في بعض الدول.[3]

وبعض الدساتير لم تشترط التعليم في الناخب ولكنها رفعت سن الناخب الأمي مثل قانون الانتخاب الايطالي.[4]

النوع الثاني: الاقتراع العام:

يقصد بالاقتراع العام "عدم اشتراط توافر شرط النصاب المالي أو شرط التعليم في الناخب.[5]

إلا أن عدم اشتراط المستوى التعليمي والنصاب المالي لا يعني عــدم تقييــد الانتخــاب وتحريره من أي قيد ، حيث إنه ليس من المعقول مثلاً أن يكون هذا الحق للطفل غيــر المميــز والمجنون ، لذلك أقرت الدساتير بعض القيود في الناخبين، بما لا يتعارض مع مبــدأ الانتخــاب العام وهذه القيود. والشروط هي:

---

[1] عمر، حمدي عمر، **المرجع السابق،** ص 19

[2] الخطيب، نعمان، **الوسيط،** ص 283. وعمر، حمدي عمر، **الانتخابات البرلمانية،** ص 20 -23.

[3] بدوي ، ثروت ، **النظم السياسية** ، ص 224

[4] الخطيب، نعمان، **الوسيط،** ص 283

[5] المرجع السابق، ص 284

أولاً: شرط الجنسية:

حيث من البديهي أن يقتصر حق الانتخاب على المواطنين وحدهم، أما الأجانب فهم محرومون من الحقوق السياسية.[1]

فحق الانتخاب وحق الترشيح لا يمكن أن يتقرر إلا للمواطن الذي يربطه بأرضه رباط سياسي قانوني يسمى الجنسية.[2]

فالأجانب المقيمون على أرض الدولة يخضعون لقوانينها دون أن يكون لهم حق الاشتراك في صنع القانون أو التدخل في الشئون العامة.[3]

أما المتجنس، الذي حصل على جنسية البلد الذي يقيم فيها ، فهذا لا يحق له المشاركة السياسية إلا بعد مرور فترة زمنية معينة على تجنسه.[4]

ثانياً: شرط السن:

تحدد التشريعات في كل بلد سن الرشد السياسي، وهو " العمر الذي يبلغه الفرد فيصبح قادراً على مباشرة حقه في الانتخاب إذا استوفى الشروط الأخرى[5] إذ أن من غير المعقول أن يشارك الأطفال في الانتخاب.

وقد تختلف الدول[6] في تحديد السن الذي يصبح فيه الفرد قادراً على المشاركة السياسية.

---

(1) بدوي ، **النظم السياسية** ، ص 225

(2) الخطيب ، **الوسيط**، ص 285

(3) عمر ، حمدي عمر ، **الانتخابات البرلمانية** ، ص 23

(4) بدوي ، **النظم السياسية** ، ص 226 والخطيب ، **الوسيط**، ص 286 ، وعمر ، حمدي ، **الانتخابات البرلمانية** ص 24

(5) الخطيب ، **الوسيط**، ص 291 . وبدوي، **النظم السياسية**، ص 231-232

(6) انظر الخطيب، **الوسيط** ، ص 291-292

ثالثاً: ومن الشروط كذلك "الصلاحية العقلية" والصلاحية الأدبية":

فيحرم الذين يفقدون قدراتهم العقلية من المشاركة السياسية في دولـــتهم، وذلـــك لعـــدم قدرتهم على التمييز بين الأشياء، ويزول هذا الحرمان بزوال الجنون أو المرض العقلي عنـــدما يصبح قادراً على التمييز.[1]

أما الصلاحية "الأهلية" الأدبية: فيحرم من الانتخاب كل مـــن ارتكـــب أعمـــالاً مخلـــة بالشرف، وحسن السمعة.[2]

ومن الشروط التي أصبح بحثها في هذه الأيام لا فائدة منه هو "الجـــنس" حيـــث ذهبـــت غالبية الدساتير والقوانين في العالم إلى الاعتراف للنساء بحق الانتخاب والترشيح.[3]

ويجدر التنويه هنا أيضاً إلى أن بعض القوانين الانتخابية في العالم تمنع العسكريين مـــن ممارسة الحقوق السياسية ، بحجة منع الضباط من التأثير في الجنـــود ، وإبعـــاد الجـــيش عـــن السياسة ، غير أن هذا الحرمان يتنافى مع الديمقراطية ، لذلك اتجهت كثير مـــن الـــدول إلـــى الاعتراف للعسكريين بحقوقهم السياسية.[4]

ويذكر الدكتور الترابي بعض الشروط في الناخبين ويتوافق فيها مع ما تشترطه الـــنظم الديمقراطية فيقول " إن أول تكاليف الأنظومة – لجنة الانتخابات – إثبات بيان مـــن لهـــم حـــق الاقتراع لانتخاب الولاة إن استوفوا الأهلية وذلك بالطبع احتمال أصل التكليف العام بلوغاً لســـن الرشد وتمتعاً بسلامة العقل ، وأصل حق المشاركة في الأمر العام توالياً على المواطنة"[5].

---

[1] بدوي ، **الوسيط** ، ص 232– 233 . والخطيب، **الوسيط**، ص 292–294 . وعمـــر، حمـــدي عمـــر، **الانتخابـــات البرلمانية**، ص 30 – 31

[2] بدوي ، **النظم السياسية** ، ص 233– 234 والخطيب ، **الوسيط** ، 294–297 وعمر ، حمـــدي عمـــر ، **الانتخابـــات البرلمانية** ، ص 31 – 32 .

[3] الخطيب ، **الوسيط** ، ص 287

[4] بدوي ، **النظم السياسية** ، ص 235 . والخطيب، **الوسيط**، ص 297 – 301

[5] الترابي ، حسن ، **السياسة والحكم** ، ص 411

علاقة المصلحة المرسلة مع الاقتراع المقيد وغير المقيد:

فبعد هذا العرض أقول : إن الإسلام لا يمانع من الأخذ بالنظم الانتخابية المختلفة ، مع أن الأولى أن نأخذ بنظام الاقتراع العام – كما هو الحال في البيعة العامة التي يشارك فيها جميع المسلمين – إلا أن اشـــتراط النصاب المالي لم يأخـــذ به فـــي البيعة ، ولم يشترطه العلماء من قبل، فلا يؤخذ به ، لأن الإسلام لا يزن الناس بما يملكون من الأموال.

ولا مانع أيضاً من الأخذ بالشروط التي ذكرناها أو بعضها ، لعدم ورود الدليل الصريح الصحيح الذي يمنع من ذلك أو الذي يأمر بإتباع نظام معين .

يقول محمد أسد "إن طريقة الانتخاب ، سواء كانت مباشرة أو غير مباشـــرة ، وســـواء قامت على أساس التقسيم الإقليمي والنسبي ، وما إلى ذلك من التفاصيل التي لم تتعـــرض لهـــا الشريعة بل تركتها لقرار الأمة تنظمها كيف تشاء"[1].

المطلب الثاني: طرق الانتخـــاب:

للانتخاب في النظم الحديثة طرق مختلفة نتعرف إليها في المطلب كتطبيق من تطبيقـــات المصلحة المرسلة المعاصرة، فلم يعرف التاريخ الإسلامي هذه الطرق، إلا أنه لم يمنع منها، فما هي هذه الطرق؟ وأيها يناسب النظام الإسلامي؟

أولاً: الانتخاب المباشر وغير المباشر:

يكون الانتخاب مباشرا : عندما يقوم الناخبون بانتخاب النواب ، من بين المرشحين مباشرة دون واسطة أشخاص آخرين ، ووفق الأصول والإجراءات التي يحددها القانون .

ولذلك يطلق البعض: على هذا النظام " نظام الانتخاب على درجة واحدة، لأن الانتخاب يتم على مرحلة واحدة فقط "[1].

---

[1] أسد ، محمد ، **منهاج الإسلام في الحكم** ، ص 91

أما الانتخاب غير المباشر : فهو " الذي يتم فيه الانتخاب على درجتين ، حيث يقتصر دور الناخبين على مجرد انتخاب مندوبين عنهم ، ليقوم هؤلاء المندوبون بعد ذلك بمهمة انتخاب النواب أو الحكام وهذه الصورة هي : الأعم في الانتخاب غير المباشر – على درجتين – لأن الانتخاب غير المباشر قد لا يكون على درجتين فقط وإنما على ثلاث درجات.[2]

ولا خلاف في أن نظام الانتخاب المباشر هو الأقرب إلى الديمقراطية، وكلما زادت درجات الانتخاب زاد البعد عن الديمقراطية.[3]

وفي الانتخاب غير المباشر ، يُحرَم المحكومون من اختيار حكامهم رأسا ، وبالتالي يقلل من قيمة اشتراكهم في السلطة ، ويضعف اهتمامهم بالأمور العامة ، وتكون الانتخابات أكثر عرضة للتشويه ذلك أن قلة عدد المندوبين ، الذين في أيديهم اختيار الحكام تجعل التأثير عليهم ممكناً وسهلاً ، أما حيث يكون عدد الناخبين كبيراً فإنه يصعب التأثير عليهم أو رشوتهم ، لذا أخذت الدساتير الحديثة بنظام الانتخاب المباشر دون الانتخاب غير المباشر.[4]

ثانياً :- الانتخاب الفردي والانتخاب بالقائمة

تكلمت فيما سبق عن موضوع تقسيم الدولة إلى دوائر، وبينت أن الدوائر ممكن أن تقسم إلى دوائر كبيرة أو صغيرة، وبناء على تقسيم الدوائر يكون الانتخاب فردياً أو بالقائمة.

فما هو الانتخاب الفردي ؟ وما هو الانتخاب بالقائمة ؟

الانتخاب الفردي وهو " الاقتراع على شخص واحد "[5]

---

(1) بدوي ، **النظم السياسية** ، ص 240 . والخطيب، **الوسيط**، ص 316

(2) المرجع السابق.

(3) بدوي ، **النظم السياسية** ، ص 240

(4) انظر، بدوي، **النظم السياسية**، ص 243- 245 .

(5) عطية الله، **القاموس السياسي**، ص 130

فيكون عندما تقسم الدولة إلى دوائر صغيرة بقدر عدد النواب المراد انتخابهم، وبالتالي يكون لكل دائرة انتخابية نائب واحد ينتخبه سكانها، ولا يجوز للناخب أن ينتخب أكثر من مرشح واحد.[1]

أما الانتخاب بالقائمة فهو " الاقتراع على عدة أسماء تحتويها قائمة بالمرشحين عن دائرة انتخابية كبيرة"[2].

ويكون الانتخاب بالقائمة عندما يقلل عدد الدوائر الانتخابية ويخصص لكل دائرة عدد من النواب يجري انتخابهم في قائمة، وهو العدد المقرر للدائرة المقيد فيها.[3] ولكلا النظامين مزايا وعيوب لا يتسع المجال هنا لمناقشتها.[4]

ثالثاً :- الانتخاب بالأغلبية ونظام التمثيل النسبي :

نظام الأغلبية ونظام التمثيل النسبي هما نظامان يتعلقان بنتيجة الانتخاب وليس بإجراء التصويت ، وبالتالي فأيهما يطبق سيؤثر في كيفية توزيع المقاعد على المرشحين.[5]

سأبين كل منهما باختصار:

1- **نظام الانتخاب بالأغلبية :-**

المقصود بنظام الأغلبية " أن يفوز المرشح أو المرشحون الذين حصلوا على أغلبية الأصوات في الدائرة الانتخابية، أما من يليهم من المرشحين في الترتيب ففاشلون"[6] لذلك فهو جائز في ظل نظام الانتخاب الفردي والانتخاب بالقائمة.[7]

---

[1] بدوي ، **النظم السياسية** ، ص245 . والخطيب ، **الوسيط**، ص 318
[2] عطية الله ، أحمد ، **القاموس السياسي** ، ص 130
[3] بدوي ، **النظم السياسية** ، ص245 . والخطيب، **الوسيط**، ص 318
[4] المرجع سابق، ص 245- 251 .
[5] الخطيب ، **الوسيط** ، ص 323
[6] **المرجع السابق** ، ص 323
[7] **المرجع السابق** ، ص 323

ونظام الأغلبية يكون بإحدى صورتين رئيسيتين:

الصورة الأولى: نظام الأغلبية المطلقة

ويعني: أن يشترط لفوز المرشح (أو المرشحين في القائمة) الحصول على أكثر من نصف عدد أصوات الناخبين الصحيحة التي اشتركت في الانتخاب، أو كما هو متعارف عليه الحصول على نصف الأصوات، التي اشتركت في الانتخاب زائد صوت واحد.

وإذا لم يحصل أحد المرشحين أو (القائمة) على الأغلبية المطلقة للأصوات فإنه يجب إعادة الانتخابات، وفي جولة الإعادة لا يشترط حصول أحد المرشحين على الأغلبية وإنما يكتفي بحصول أحد المرشحين على أكثرية الأصوات.[1]

الصورة الثانية: نظام الأغلبية النسبية أو البسيطة:

أما نظام الأغلبية النسبية أو البسيطة أو كما يسمى أحياناً (بنظام أكثرية الأصوات) فإنه يعني أن المرشح الفائز هو الذي حصل على أكثر الأصوات بغض النظر عن مجموع الأصوات التي حصل عليها باقي المرشحين مجتمعين.[2]

ومن مزايا نظام الأغلبية أنه يمتاز ببساطته ، وبكونه يهيئ السبيل لقيام أغلبية متماسكة في البرلمان، وبالتالي يعمل على تحقيق الاستقرار الحكومي.[3]

إلا أن هذا النظام لا يخلو من انتقادات كثيرة أهمها: أنه يؤدي إلى ظلم الأقلية ويحابي الأغلبية،[4] وبالتالي يحرم الأحزاب الصغير من المشاركة في القرار السياسي ، لأنه بيد الأغلبية.

---

[1] بدوي ، **النظم السياسية** ، ص251-253 والخطيب ، **الوسيط** ، ص 324- 325

[2] الخطيب ، **المرجع السابق** ، ص 325

[3] بدوي ، **النظم السياسية** ، ص 256

[4] **المرجع السابق** ، ص 256

2. نظام التمثيل النسبي :-

يعد نظام التمثيل النسبي الأنسب لتمثيل الأقليات والأحزاب الصغيرة في المجالس النيابية، لأن المقاعد النيابية في كل دائرة توزع على الأحزاب بنسبة عدد أصوات الناخبين التي تحصل عليها قائمة كل حزب ، ولذلك فإن هذا النظام يفترض أساساً الأخذ بنظام الانتخاب بالقائمة ، لأن هذا النظام وحده الذي يسمح بتوزيع المقاعد بين الأغلبية والأقليات ، ونظام القائمة يفترض تقسيم الدولة إلى دوائر انتخابية كبيرة.[1]

صور التمثيل النسبي : -

للتمثيل النسبي صور متعددة أهمها :-

1. نظام التمثيل النسبي مع القوائم المغلقة حيث يختار الناخب إحدى القوائم دون تغيير أو تعديل فيها .

2. ونظام التمثيل النسبي مع إمكانية المزج بين القوائم حيث يجوز للناخب تشكيل قائمة من أسماء المرشحين الذين يختارهم من عدة قوائم دون التقيد بأي قائمة.[2]

مزايا التمثيل النسبي :-

للتمثيل النسبي مزايا كثيرة أهمها :-

1. يعد الأقرب إلى الديمقراطية لأنه الأكثر عدالة ، حيث يضمن لكل حزب عدداً من المقاعد يتناسب مع عدد الأصوات التي حصل عليها في الانتخاب .

2. وأنه يشجع الناخبين على ممارسة حقوقهم الانتخابية والحرص على الإدلاء بأصواتهم .

---

[1] الخطيب ، **الوسيط** ، ص 327 . وبدوي ، **النظم السياسية** ، 253- 255

[2] المرجع السابق.

3. يحول دون استبداد المجالس النيابية ، عن طريق الأغلبية . حيث يسمح بتكوين معارضة قوية في المجلس النيابية.[1]

ورغم كل مزايا نظام التمثيل النسبي إلا انه لا يخلو من انتقادات وعيوب قد تفوق مزاياه كثيرة وأهمها : أنه نظام معقد سواء في إجراءات العملية الانتخابية ، أو في تحديد وفرز الأصوات، فيعرضه للتزوير والتزييف . ويؤدي التمثيل النسبي إلى زيادة عدد الأحزاب ، وبالتالي يؤدي إلى صعوبة تحقيق أي حزب لأغلبية برلمانية ، وأن كان قد نجح في بلد فإنه قد يفشل في بلد آخر.[2]

كان لا بد من هذا التفصيل لتوضيح هذه الطرق والأنواع بشكل واضح ، حتى إذا أردنا إنزال ذلك على النظام السياسي الإسلامي ، عرفنا ما يصلح لنا أو لا ، وعرفنا ما يصح أن يعتبر من تطبيقات المصلحة المرسلة أم لا .

لذا سأبين في المطلب التالي علاقة المصلحة المرسلة بنظم الانتخاب وأشكاله.

المطلب الثالث: المصلحة المرسلة ونظم الانتخاب وأشكاله:

كانت غاية البحث في هذا الموضوع البحث في استعمال نظم الانتخاب وأشكاله المختلفة المعاصرة ، وهل يجوز لنا في هذه الأيام أن نستفيد منها أم لا في النظام السياسي الإسلامي ؟

إن الانتخابات، كوسيلة من وسائل الديمقراطية الحديثة فلا شك في جوازها ، ودليل ذلك أن أصل الانتخاب قد ثبت في نظام الإسلام من فعل الرسول ρ وفعل صحابته رضي الله عنهم .

فإن النبي ρ قد استخدم نظام الانتخاب في أول عهد الإسلام وقبل أن تقوم للإسلام دولة، وذلك في بيعة العقبة الثانية فبعد أن بايع النبي صلى الله عليه وسلم من حضر من الأوس

[1] انظر بدوي ، **النظم السياسية** ، ص 258– 260 ، والخطيب ، **الوسيط** ، ص 331 – 332

[2] انظر: المرجع السابق.

والخزرج بيعة العقبة الثانية ، وكانوا ثلاثة وسبعين رجلاً وامرأتين ، وقال لهم " أخرجـوا إلـي منكم اثني عشر نقيباً يكونون على قومهم ، فأخرجوا اثني عشر نقيباً منهم تسعة مـن الخـزرج وثلاثة من الأوس"[1].

ومعنى ذلك أنه طلب منهم أن ينتخبوا من بينهم اثني عشر نقيباً لكي يمثلـوهم ويتولـوا أمرهم ويكونوا الصلة بينهم وبين رسول الله ρ.[2]

ومن فعل النبي ρ أن وفد هوازن عندما جاء النبي ρ ، يطلب منه أسراهم وأمـوالهم ، فجعل النبي ρ الأمر إلى المسلمين ، فوافق المسلمون على ذلك ، إلا أن النبي ρ قال لهم " وإنـا لا ندري من أذن منكم في ذلك ممن لم يأذن ، فارجعوا حتى يرفع إلينا عرفاؤكم أمركم "[3].

ويقاس على هاتين الحادثتين انتخاب رئيس الدولة أو أهل الحل والعقد – نواب الأمـة – الذين هم أعضاء مجلس الشورى.[4]

وفي هذا الحوادث والوقائع دلالة واضحة على جواز الاختيار والانتخاب .

وقد بينت من قبل أن تنصيب الخلفاء الراشدين لم يكن إلا بالانتخاب ، عن طريق البيعة .

ويضاف إلى ذلك أن الانتخاب نوع من الشهادة ، ولا يجوز للشاهد أن يتخلف عن الشهادة.[5]

ويستدل أحد الأفاضل[6] على جواز الانتخاب بالكتاب فيقول " إن مبدأ الانتخـاب يجـد سنده في القرآن الكريم في آيتي الشورى في قوله تعالى **{ وشاورهم في الأمـر }**[7]، وقوله تعالى: **{ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ }**[8]، وإن من مقصود الشـارع

---

[1] ابن حنبل ، **المسند** ، ج 3 ، ص 460 – 461 والحاكم ، **المستدرك على الصحيحين** ، رقم 5100 ، ج 3 ، ص 282.

[2] الفنجري ، أحمد شوقي ، **الحرية السياسية في الإسلام** ، ص 225

[3] البخاري ، سبق تخريجه ، ص 210

[4] البياتي ، منير ، **النظام السياسي الإسلامي مقارناً بالدولة القانونية** ، ص 178

[5] القرضاوي ، **من فقه الدولة** ، ص 138 – 139

[6] البياتي ، **النظام السياسي الإسلامي مقارناً بالدولة القانونية** ، ص 178

[7] سورة آل عمران: الآية الكريمة (68).

[8] سورة الشورى: الآية الكريمة (38).

إيجاد أهل الحل والعقد ، وإيجادهم في هذه الأيام لا يتم إلا بالانتخاب ، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب.[1]

وكذلك تنصيب رئيس الدولة ليس من طريقة أسلم ولا أفضل من الانتخاب في اختياره .

فما دامت الأمة لا تستطيع أن تباشر بصفتها الجماعية لتعذر ذلك في الواقع ، فقد ظهرت النيابة في الحكم والسلطان بأن تنتخب الأمة الخليفة – رئيس الدولة – لينوب عنها في مباشرة سلطانها لتنفيذ ما هي مكلفة في بتنفيذه ، لأن إنابة المالك لغيره في مباشرة ما يملكه هو أمر جائز شرعاً.[2]

وإن أغلب العلماء المعاصرين – الذين بحثوا في هذا الموضوع – قالوا بجواز نظام الانتحاب.[3]

هذا بالنسبة لحكم الانتخابات كوسيلة من وسائل تنصيب الحاكم أو اختيار نواب الأمة – أهل الحل والعقد – أما بالنسبة لنظم الانتخاب وأشكالها – وهو موضوعنا في هذا المطلب – فإنه لا مانع في الإسلام من الأخذ بأية نظام من نظم الانتخاب أو أي شكل من أشكاله ، ما دام لا يعارضه دليل من أدلة الشرع الصحيحة الصريحة ، وقواعد الإسلام العامة وأهدافه السامية وأن

---

[1] البياتي ، **النظام السياسي الإسلامي مقارناً بالدولة القانونية** ، ص 177

[2] زيدان ، عبدالكريم ، **المفصل في أحكام المرأة والبيت المسلم في الشريعة الإسلامية** ، ج4 ، ص 314– 315 ، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط3، 1417هـ – 1997مـ.

[3] السنهوري ، **من فقه الخلافة** ، ص 119 – 121 ، وزيدان ، **المفصل في أحكام المرأة** ، ص 313 – 317 و عودة ، **التشريع الجنائي مقارنا بالقانون الوضعي** ، ج1 ، ص 37 ، والقرضاوي ، **من فقه الدولة في الإسلام** ، ص 138 – 146 ، والفنجري ، **الحرية السياتسية في الإسلام** ، ص 223 – 231 ، وأسد ، **منهاج الإسلام في الحكم** ، ص 91 وغيرها ، والنبهاني ، **الدولة الاسلامية** ، ص 272 ، وابو فارس ، **النظام السياسي في الإسلام** ، ص 108 – 111 ، و الترابي ، **السياسة والحكم النظم السلطانية بين الأصول وسنن الواقع** ،ص 410 – 416 ، والبياتي ، **النظام السياسي الإسلامي ، مقارنا بالدولة القانونية** ، ص 176 – 179 ، والزحيلي ، **قضايا الفقه والفكر المعاصر** ، ج ، ص 500 – 525 ، و المبارك **نظام الإسلام – الحكم والدولة** – ص 82 ، والأنصاري ، **الشورى وأثرها في الديمقراطية** ، ص 439 ، والخياط ، **النظام السياسي في الإسلام – النظرية السياسية – نظام الحكم** ، ص 237 ، والعوا ، **الفقه الإسلامي في طريق التجديد** ، ص 68

الإسلام لم يأت بشكل واحد من أشكال الحكم ، ولم يُفصل في وسائل اختيار الحاكم أو نواب الأمة .

فنجد أن الشريعة الإسلامية تسع لكل النظم الانتخابية ، ولا مانع من الأخذ بأي منها ، فالشريعة لا تمنع من الأخذ بنظام الاقتراع العام ، وهو يتوافق مع نظام البيعة العامة في النظام الإسلامي – كما أسلفت – أما تقييد الانتخاب فلم يرد الدليل من الشرع على اشتراط نصاب مالي أو مكانة علمية معينة – إلا ما اشترط في الولاية العامة – على الخلاف بين العلماء في مدى هذه المكانة العلمية – فلقد بايع الخلفاءُ المسلمين جميعهم ولم يرد أنهم ردوا بيعة أحد لأنه لم يملك نصاباً مالياً محدداً أو لأنه ليس من أهل العلم .

بشرط أن يوضع نظام للانتخاب يتفق مع ما في الشرع من تجنب التزييف والتضليل والكذب.[1]

وهذه الشروط والضوابط والإجراءات لم يغفل عنها فقهاء القانون الدستوري والنظم السياسية ، وقد ذكرت بعضها في المبحث السابق.[2]

ولم يمنع منها الإسلام كذلك بل هي من النظم الإدارية التي سندها المصلحة المرسلة كما ذكر ذلك الشيخ الزرقا – رحمه الله – .[3]

وإذا كان أسلوب البيعة والاختيار الطبيعي قد عرف من قبل في بيئة تسود فيها بساطة العيش ، وسلامة الذمم ، فلا مانع من الأخذ بأسلوب جديد يتلاءم مع تعقيدات هذا العصر ومقتضياته ، ولا يوجد وسيلة عصرية تحقق ضوابط الشرع وشروطه مثل نظام الانتخاب العام.[4]

---

[1] البياتي ، **النظام السياسي الإسلامي ، مقارنا بالدولة القانونية** ، ص 177

[2] انظر ص 219

[3] الزرقا ، **الاستصلاح والمصالح المرسلة** ، ص 50– 51

[4] الأنصاري ، **الشورى وأثرها في الديمقراطية** ، ص 439

أما عن طرق الانتخاب المباشر وغير المباشــــر أو الانتخـــاب بالأغلبيـــة أو التمثيــل النسبي، فلم أجد من يمنع أو ما يمنع من الأخذ بإحــداها ، إلا أن العلمـــاء يضـــعون شـــروطاً وضوابط عليها، خوف الحيف أو التزييف والتزوير ، فهذا السنهوري – رحمه الله – بعــد أن ذكر شروط أهل الحل والعقد قال "بمثل هذه التوجيهات ، نرى أنه من الممكن أن نصــل إلـــى وضع الخطوط الرئيسة لنظام انتخاب عام ، يتغير تطبيقه العملي بداهة بحسب النظام السياسي ، لكل شعب من الشعوب الإسلامية"[1].

أما الدكتور عبد الكريم زيدان فإنه يستدل لطرق الانتخاب المباشر وغير المباشر بعد أن يتساءل عن كيفية اختيار الخليفة عند المسلمين ، بطريق الانتخاب المباشر أو غير المباشر ، ثم يجيب فيقول " يبدو لي أن الأخذ بالطريقتين جائز ، فالانتخاب المباشر يجد له سنداً فـــي قولـــه تعالى **{وَ أَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ}**[2] أما الانتخاب غير المباشر فنجد سنداً لـــه في السوابق التاريخية الثابتة في عصر الخلفاء الراشدين ، فقد تم انتخاب أولئك الخلفاء من قبل طائفة من الأمة هم الذين يسمون أهل الحل والعقد "[3].

ومع أنني لا أسلم للدكتور فيما استدل به على الأخذ بهذه الطرق ، وذلك لأن هذه الأدلة ليست صريحة في الدلالة على ما ذهب إليه ، وإنما قد يكون في هذه الأدلة إشارات إلى جـــواز الأخذ بهذه الطرق ، أما إنها صريحة في ذلك فلا .

إلا أن الشاهد في كلامه ، هو قوله بأن لا مانع من الأخذ بإحدى الطريقتين الانتخـــاب المباشر وغير المباشر ، وهذا ما أريده .

---

[1] السنهوري ، عبد الرزاق أحمد ، **فقه الخلافة** ، ص 120

[2] سورة الشورى: الآية الكريمة (38).

[3] زيدان ، **المفصل في أحكام المرأة والبيت المسلم** ، ج4 ن ص 315 – 316

فالإســـلام لم يفرض طريقـــة معينة لاختيار رئيس الدولـــة – ومثلـــه أهـــل الشـــورى "النواب" – ويلزم بها ، حتى يحرم عليها أن تمارس غيرها ، فالإسلام قد ألزم الأمـــة بتنصـــيب ولي الأمر دون بيان لكيفية إقامته أو تنصيبه.[1]

لأن القرآن الكريم لم يقرر أشكالاً وصوراً محددة بشأن الشورى والانتخاب وإنما وضع مبدأ عاماً وقاعدة عريضة ، ثم يترك سبل تنفيذه وأشكال إجرائه ليقررها الناس فـــي أزمـــانهم المختلفة وفق ضرورات مجتمعهم وظروف بيئتهم.[2]

وهذا محمد أسد لم يفرق بين ، الأخذ بأي الطريقتين لأن الإسلام لم يحدد ذلك ، عندما قال "أن طريقة الانتخاب ، سواء كانت مباشرة أو غير مباشرة وسواء قامت على أساس التقسيم الإقليمي والنسبي ، وما إلى ذلك من التفصيل ، أمور لم تتعرض لها الشريعة بل تركتها لقـــرار الأمة تنظمها كيف تشاء"[3].

وبناءً على ما تقدم وبما أنني لم أجد دليلاً في كتاب أو سنة ، أو قولاً للعلماء الأقـــدمين منهم والمتأخرين ، يدل دلالة صريحة على الأخذ بطرق الانتخـــاب وأشـــكاله ، فقـــد تركـــت الشريعة الإسلامية هذا الأمر للأمة تقدره وتنظمه بما يتوافق مع مصالحها ، ولا يتعارض مـــع الشرع من قريب أو بعيد ، وما دام الأخذ بأشكال الانتخابات وطرقها ، لا دليل عليه ولا يمنـــع منه قرآن ولا سنة ولا قاعدة من قواعد الشرع وأحكامه العامة ، فـــإني لا أجـــد لـــه ســـنداً إلا المصلحة المرسلة التي لم يأمر بها الشرع ، ولم يمنعها ، فهذه التفصيلات سكتت عنها الشـــريعة الإسلامية رحمة بالأمة ، فما يوافق زماناً ومكاناً معيناً قد لا يوافق زمناً ومكاناً آخر ، وعنـــدها يقع الناس في الحرج والمشقة، وهما مدفوعان عن الأمة .

يقول الدكتور محمد أبو فارس " وفي رأينا أن طريقة الاختيار ليست ثابتة ، فقد تصـــلح طريقة معينة ولفترة معينة ، ويظهر غيرها ملاءمة منها في زمن آخر ، وفترة أخرى ، فما كان بالأمس قد لا يناسب ظروف اليوم ، وما يناسب الحياة اليوم قد لا يصلح غداً "[4].

---

[1] أبو فارس ، **النظام السياسي في الإسلام** ، ص 228

[2] المودودي ، **الخلافة والملك** ، ص 25

[3] أسد ، **منهاج الإسلام في الحكم** ، ص 91 .

[4] أبو فارس ، **النظام السياسي في الإسلام** ، ص 228

المبحـــث الثالث

أهل الشورى " لنواب "

الـــمطـــلـــب الأول: أهمية أهل الشورى ، أهل الشورى في العهد النبوي والراشدي ، وكيفية اختيارهم قديماً

الفرع الأول :- أهمية أهل الشورى

الشورى من أهم مبادئ الإسلام ، وأعظمها مكانة وأثراً وتميزاً عنده ، عن غيره من المبادئ الوضعية وغيرها .

وقد بينت من قبل أهميتها ، وحكمها ، وشكلها ، وبقـــي أن نعــرف مـــن هـــم الـــذين يستشارون في المسائل المختلفة في الدولة الإسلامية ، وهل يجب أن تتوفر فيهم صفات معينـــة محددة أم لا ؟ كما هو الحال في الإمام – رئيس الدولة – .

هل هم مجموع الأمة أم هم أفراد محددون بأعيانهم ؟

ولما للشورى من أهمية كبيرة كان الاهتمام بأهل الشورى وصفاتهم – حتى في الأمـــور البسيطة – الخاصة ، لذلك فقد اهتم العلماء بأهل الشورى اهتماماً كبيراً ــ ووصـــفهم العلمـــاء بأوصاف متفاوتة بين التشدد فيهم والتوسعة في صفاتهم .

لذلك يقول الإمام الماوردي – رحمه الله – في ذلك " اعلم أن من الحزم لكل ذي لب أن لا يبرم أمراً ولا يمضي عزماً إلا بمشورة ذي الرأي الناصح ومطالعة ذي العقل الراجح فإن الله تعالى أمر نبيه بالمشورة مع ما تكفل به من إرشاده ووعـــده بـــه مـــن التأييـــد فقـــال تعـــالى **{وشاورهم في الأمر}** ثم يضيف – قال عمر بن عبـــد العزيـــز ، إن المشـــورة والمناظرة بابا رحمة ومفتاحا بركة لا يضل معهما رأي ولا يفقد معهما حـــزم ، وقـــال بعـــض البلغاء : من حق العاقل أن يضيف إلى رأيه آراء العقلاء ويجمع إلى عقله عقول الحكماء فالرأي الفذ ربما زل والعقل الفرد ربما ضل ، وقال أحد الشعراء :

إذا بـــلغ الرأي المشورة استعن برأي نصيح أو نصيحة حازم

ولا تجعل الشورى عليك غضاضة فإن الخوافي قـــوة للقوادم[1]

وقال سفيان الثوري " ليكن أهل مشورتك أهل التقوى والأمانة ومن يخشى الله تعالى"[2].

ولتحديد أهل الشورى أهمية كبيرة وذلك لأهمية المنصب الذي يتقلدونه ، فبيدهم التشريع وسن القوانين ، وهم الوكلاء عن الأمة في مراقبة الحاكم ، فهم الذين يقيمون عمله وهـــم مـــن يعزله إذا اقتضى الأمر .

يقول السنهوري – رحمه الله – والواقع أن تحديد أهل الحل والعقد ليس ضرورياً فقـــط لانتخاب الرئيس ، بل هو ألزم ، فإن وجدود هذه الهيئة ضروري لكي يتمكن الرئيس من القيـــام بواجباته بطريقة صالحة مطابقة للشريعة ، فمن الواجب على فقهاء هذا العصر ألا يكتفوا بعبارة أهل الحل والعقد ، كما فعل أسلافهم دون تحديد معنى هذه الكلمة ، أو دون تحديد إيجاد الوسيلة العملية لكي يمكن لكل شعب إسلامي أن يعين الأشخاص الذين يكونون هذه الجماعة التـــي يقـــع على عاتقها واجبات جوهرية ، سواء في انتخاب الرئيس ، أو في مباشرته مسؤولياته بأن تتولى الرقابة على أعمال الحكومة "[3].

وهم في مباشرتهم لهذه المسئولية لا يكونون متصرفين في حق لأنفسهم ، ولكنهم يفعلون ذلك نيابة عن الأمة كلها ، فهم منتدبون منها أو هم ممثلوها ، ويقع على هذه الهيئـــة الإثـــم إذا قصرت في أداء واجباتها.[4]

فمن هم أهل الشورى في زمن النبي ρ والخلفاء الراشدين – رضي الله عنهم من بعده ؟

---

[1] الماوردي ، **أدب الدنيا والدين** ، ص 272– 273

[2] القرطبي ، **الجامع لأحكام القرآن** ، ج 4 ، ص 250

[3] السنهوري ، **فقه الخلافة** ، ص 120

[4] الريس ، **النظريات السياسية الإسلامية** ، ص 175– 176

الفرع الثاني :- أهل الشورى زمن النبي ρ والخلفاء الراشدين:

إن النبيρ لم يكن يختار مستشاريه وفق قاعدة معينة ولا بشروط محددة ، ولم يتخذ مجلساً خاصاً لأهل الشورى بأسماء محددة ، وصفات أو أعداد بينة .

لذلك لم يشاور النبي ρ بطريقة واحدة ، فقد شاور الواحد والاثنين مثل الأخذ برأي الحباب من المنذر في معركة بدر[1] ومشاورته لأبي بكر وعمر[2] ومشاورته في مصالحة غطفان.[3]

والجماعة من الصحابة كما حدث في معركة أحد ، حيث عرض الشورى على من حضر من الصحابة . وأحياناً كان يعرض الأمر على الأمة ، فيقول أشيروا علي أيها الناس في حوادث ووقائع مختلفة.[4]

ومسألة غنائم هوازن[5] تدل على أن أهل الشورى كانوا جميع المسلمين الذين يتعلق بهم موضوع الشورى.[6]

---

(1) ابن هشام ، السيرة النبوية ، ج2 ص 219 -224

(2) الطبراني ، سليمان بن أحمد بن أيوب أبو القاسم ، وفاته 360 هـ ، **المعجم الأوسط** ، 7299 ، ج 7 ، ص 212 ، دار الحرمين – القاهرة – 1415هـ ، طارق بن عوض الله و عبد المحسن بن إبراهيم الحسيني . وانظر أحمد بن حنبل، **المسند** ، ج4 ، ص 227

(3) الطبراني ، **المعجم الكبير** ، 5409 ، ج 6 ، ص 28 ، مكتبة دار العلوم – الموصل – ط2 ، 1404هـ - 1983م ، حمدي عبد الحميد السلفي ، وقال صاحب مجمع الزوائد عنه ، فيه محمد بن عمرو وحديثه حسن ، وبقية رجاله ثقات . الهيثمي ، علي بن أبي بكر ، وفاته 807هـ ، **مجمع الزوائد** ، ج6 ، ص 133 ، دار الريان و دار الكتاب العربي – القاهرة وبيروت – 1407هـ

(4) مسلم ، **صحيح مسلم** ، كتاب التوبة ، باب حديث الإفك وقبول توبة القاذف 2770 ، ج4 ، ص 2137 . و البخاري، **صحيح البخاري** ، كتاب المغازي ، باب غزوة الحديبية ، 3944 ، ج 4 ، ص 1531 .

(5) البخاري ، صحيح البخاري ،2183 ، ج2 ، ص 810 ، سبق تخريجه

(6) زيدان ، عبد الكريم ، **أصول الدعوة** ، ص 210

واستشار الرسول ρ النساء ، فقد استشار أم سلمة – رضي الله عنها – في صلح الحديبية.[1]

ونلاحظ أن النبي صلى الله عليه وسلم لم ينهج نهجاً واحداً في اختيار أهل الشورى ، وفي هذا دلالات كثيرة ، وأنه أيضاً كان يراعي في اختيار أهل مشورته الخبرة والتخصص ، فقد أخذ برأي الحباب بن المنذر في غزوة بدر في الحرب لما له من خبرة في هذا المجال ، وكذلك أخذ برأي سلمان الفارسي في حفر الخندق ، لخبرته السابقة .

ويلاحظ كذلك أن النبي ρ لم يفرق بين رجل والمرأة في المشورة فقد شاور النساء والرجال .

ويمكن أن نقول أيضاً إنه من خلال النظر في السوابق التي أشرنا إليها ، إن من يشاورهم رئيس الدولة يختلفون باختلاف موضوع المشاورة.[2]

وإذا نظرنا بصورة إجمالية إلى أهل الشورى في عهده ρ وجدناهم من المهاجرين والأنصار والقادة والأمراء وأهل الخبرة والتجربة.[3]

ولقد سار الخلفاء الراشدون على هذا النهج ، فاستشار أبو بكر الصديق – رضي الله عنه – في أكثر من واقعة ، حتى استشار في راتبه ، فجمع عمر – رضي الله عنه – لذلك وجوه الصحابة ، فقال أبو بكر ما ترون لي من هذا المال ...."[4].

واستشار عمر كذلك في راتبه الذي يأكل منه ، فقد ذكر صاحب الطبقات الكبرى أن عمر رضي الله عنه استشار أصحاب رسول الله ، فقال " والله لأطَوّقَنكُم من ذلك

---

[1] البخاري ، **صحيح البخاري** ، كتاب الشروط باب الشروط في الجهاد والمصالحة مع أهل الحرب ، 2581 ، ج 2 ، ص 974 – 979 .

[2] زيدان ، عبد الكريم ، **أصول الدعوة** ، ص 210 – 211

[3] أبو فارس ، **النظام السياسي في الإسلام** ، ص 114

[4] ابن قتيبة ، **الإمامة والسياسة** ، ص ج1 ، ص 22

الحمامة، ما يصلح لي من هذا المال ؟ فقال علي – رضي الله عنه – غداءً وعشاءً ، قال صدقت"[1].

بل إن عمر – رضي الله عنه – عندما اختار أهل الشورى أسس لهيئة سياسية عليا، مهمتها انتخاب رئيس الدولة.[2]

ونلاحظ في اختيار عمر – رضي الله عنه – لأهل الشورى بأنهم من كبار الصحابة بل من المبشرين بالجنة ، ومات رسول الله وهو عنهم راض.[3]

ورب سائل يسأل كيف نال هؤلاء – أهل الشورى – نيابة الأمة في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم – والخلفاء الراشدين ؟ هذا ما سأبينه في المسألة القادمة .

الفرع الثالث :- كيفية اختيار أهل الشورى في العهد النبوي والراشدي :-

إن مسألة اختيار أهل الشورى في الزمن الأول ، لم يكن وفق نظام محدد أو منهج بين ، وإنما كان بطريقة طبيعية ، تتعلق بطبيعة الناس في ذاك الزمان وأحوالهم وظروفهم .

فلم يرد نص في هذا الشأن ، أو سنة ثابتة من الرسول ρ في هذا المجال ، لذلك كان الأمر بناء على اجتهاد معين .

إن كل جيل يجتهد في هذا الأمر على ضوء ظروف الحياة في عصره مع الالتزام بالأصول والأسس الثابتة في النظام الإسلامي.[4]

يقول محمد أسد " فعندما وجد الخليفة الأول أبو بكر – رضي الله عنه – نفسه ملزماً بنص آية الشورى بأن يكون لديه مجلس يعاونه في الاضطلاع بأعباء الحكم لجأ بطريقة غريزية

---

[1] ابن سعد ، محمد بن منيع الزهري ، وفاته 230هـ ، **الطبقات الكبرى** ، ج 3 ، ص 164 ، دار إحياء التراث العربي بيروت – ط1 ، 1417هـ – 1996م .

[2] القاسمي ، ظافر ، **نظام الحكم في الشريعة** ، ص 228 .

[3] المرجع السابق.

[4] بسيوني ، حسن السيد ، **الدولة ونظام الحكم في الإسلام** ، ص 82 ، عالم الكتب – القاهرة – ط1 ، 1985م

إلى استخدام نظام أقرته تقاليد المجتمع العربي ، ولم تنكره الشريعة ، وهو النظام الذي يسمح لزعيم القبيلة أن يتحدث باسمها ، ولهذا كان مجلسه يتكون من رؤساء القبائل وشيوخ البطون ، وهذا كان منه تصرف صحيح من غير شك ، فلقد كان المجتمع العربي ما زال يحتفظ بطابعه ، القبلي إلى حد كبير "[1].

ومن الممكن القول : إن هؤلاء الذين كانوا يستشارون في عهد النبي ρ والخلفاء الراشدين ، أنه لو أجريت انتخابات مباشرة – في ذلك العصر – لأهل الشورى لما اختارت الأمة غير هؤلاء الزعماء.[2]

ويجوز أن يكون التكييف القانوني الشرعي للعلاقة بينهم – أهل الحل والعقد – وبين الأمة يمكن أن يكون أساسه الوكالة الضمنية ، فالوكالة كما هو معروف تنعقد صراحة وتنعقد ضمناً ، ووكالة أهل الحل والعقد عن الأمة في عصر الخلافة الراشدة كانت وكالة ضمنية.[3]

المطلب الثاني: شروط أهل الشورى "النواب" :

اشترط أهل العلم في أهل الشورى شروطاً كثيرة ، وكانوا يعتمدون في أكثرها على الاجتهاد والاستنتاج العقلي ، بل في أغلبها كانت وصفاً للواقع الذي عاشه الصحابة الكرام .

فلم يرد أي دليل يدل على هذه الشروط لا من كتاب ولا من سنة ، لذلك فهي في دائرة الاجتهاد بما يوافق كل زمان ومكان . ، وإن كان بعض العلماء قد قسم هذه الشروط إلى شروط ثابتة بالإجماع ، وأخرى مظنونة.[4]

وإن الفقهاء عندما وضعوا هذه الشروط لم يعينوا هذا الفريق بعبارات واضحة أو أوصاف محددة، وكثيراً ما تكلموا عن – أهل الحل والعقد – كهيئة غامضة.[5]

---

[1] أسد ، محمد ، **منهاج الإسلام في الحكم** ، ص 105

[2] المرجع السابق ، ص 106 ، و أبو فارس ، **النظام السياسي في الإسلام** ، ص 114

[3] البياتي ، منير ، **النظام السياسي الإسلامي مقارناً بالدولة القانونية** ، ص 177

[4] إمام الحرمين ، عبد الملك الجويني ، **الغياثي** ، ص 42

[5] الريس ، **النظريات السياسية الإسلامية** ، ص 176

بل إن هذا البحث – شروط أهل الحل والعقد وكيفية اختيارهم – لا علاقة لــه بالنظــام والفكر وإنما يدخل في تاريخ النظام السياسي والفكر السياسي.[1]

فهذا يعني أن أوصاف الفقهاء وشروطهم التي وضعوها في أهل الحل والعقد إنما هــي وصف للحالة التي سادت زمن الخلفاء الراشدين ، ومنه استقوا هذه الشروط .

فالقرآن لم يتناول بيان من يكونون أهل الشورى.[2]

لذا نجد أن هذه الهيئة لم تعين وإنما ترك تعيينها للأمة نفسها ، وهــذا التعيــين يكــون بحسب ظروف الأحوال والعصور.[3]

يقول الدكتور عبد الحميد متولي في هذا الصدد " إن الشروط التي تشترط في أهل الحل والعقد ليست مسألة دينية أو مسألة فقهية أو قانونية إنما مسألة اجتماعية سياسية ، يتقــرر فيهــا الرأي أساسا بناءً على ما تقتضيه ظروف البيئة الاجتماعية والسياسية في زمان ومكان ما ، أي إنها ليست من المسائل التي يصح أن يوضع بصددها قواعد جامدة لا تتغيــر بتغيــر ظــروف الزمان والمكان "[4].

أشير هنا إلى شروط العلماء السابقين والمعاصرين في أهل الحل والعقد باختصار ، لكي نستطيع أن نحكم على مستندهم في هذه المسألة . حيث يشترط إمام الحــرمين فــيهم شــروطاً ويقسمها قسمين.

القسم الأول : وهو ما كان سنده الإجماع على حد تعبير إمام الحرمين وهي : أولاً : الذكورة ، فيمنع بذلك المرأة من أن تكون من أهل الشورى ، وثانياً : الإسلام فيمنع أهل الذمة ، وثالثــاً : العلم ، فيمنع العوام من أن يكونوا من أهل الشورى .

---

[1] العوا ، **الفقه الإسلامي في طريق التجديد** ، ص 67

[2] المليجي ، **مبدأ الشورى في الإسلام مع المقارنة بمبادئ الديمقراطية الغربية والنظام الماركسي** ، ص 147

[3] الريس ، **النظريات السياسية الإسلامية** ، ص 176

[4] متولي ، عبد الحميد ، **مبادئ نظام الحكم في الإسلام مع المقارنة بالمبادئ الدستورية الحديثة** ، ص 303

القسم الثاني : ما كان سنده الاجتهاد والظن ، وهو فقد ذهب طوائف من أهل السنة إلى أنــه لا يصلح إلا المجتهد المستجمع لشرائط الفتوى – كما قال إمــام الحــرمين – وذهــب القاضــي الباقلاني إلى عدم اشتراط الاجتهاد بل يكفي أن يكون ذا عقل وبصيرة .

وأما إمام الحرمين فقال " أن الغرض تعيين قدوة وتخير أسوة.[1]

ويتفق الماوردي وأبو يعلى فيها ، فيشترطون في أهل الشورى – أهل الحل والعقــد – أو أهل الاختيار كما يسميهم الماوردي ما يلي :

1. العدالة الجامعة لشروطها .
2. العلم الذي يتوصل به إلى معرفة من يستحق الإمامة .
3. الرأي والحكمة والقدرة على التدبير.[2]

ويقول النووي في كتابه المنهاج – فيما ينقله عنــه الــدكتور الــريس " أنهــم العلمــاء والرؤساء ووجوه الناس ، الذين يتيسر اجتماعهم "[3].

ويجعل القرطبي الشورى حسب الاختصاص وهو ينقل عن ابن خويز منداد في كــلام جميل وتقسيم رائع للأمور حسب اختصاصها ، وذلك في قوله " واجب علــى الــولاة مشــاورة العلماء فيما لا يعلمون وفيما أشكل عليهم من أمور الدين . ووجوه الجيش فيما يتعلق بالحرب.

ووجوه الناس فيما يتعلق بالمصالح . ووجوه الكتاب والوزراء والعمــال فيمــا يتعلــق بمصالح البلاد وعمارتها.[4]

أما ابن خلدون فهو يخص الشورى – في المجال السياسي – بمن له عصبية ، فيقول.[5]

---

(1) إمام الحرمين ، **الغياثي** ، ص 42 – 43

(2) الماوردي ، **الأحكام السلطانية** ، ص 6 وأبو يعلى ، الفراء **الأحكام السلطانية** ، ص 24 .

(3) الريس ، محمد ضياء الدين ، **النظريات السياسية الإسلامية** ، ص 178

(4) القرطبي ، **الجامع لأحكام القرآن** ، ج 4 ، ص 250

(5) ابن خلدون ، عبد الرحمن ، **المقدمة** ، ص 224

وأما المعاصرون : فقالوا قريبا من هذا ، فيقول الشيخ شلتوت – رحمه الله – " وهذه الجماعة غالباً ما تكون من أهل العلم والبصر بأمور الدين والدنيا ، ومن كل ذي رأي وخبرة في ناحية من نواحي الحياة "[1].

ومنهم من اعتبرهم أصحاب الرأي وقادة الفكر وأهل الاختصاص والنظر العميق في كل جانب من جوانب الحياة.[2]

ولم يحدد البعض لهم صفة واضحة أو شرطاً معيناً ، بل قال " أنهم يختلفون باختلاف موضوع الشورى.[3]

ويشترط عبد القادر عودة في أهل الشورى ثلاثة شروط هي العدالة والعلم و(الرأي والحكمة).[4]

ونستنتج من كلام العلماء – السابقين والمعاصرين – أن شروط أهل الشورى يمكن إجمالها في شرطين ، لأن العلم والرأي والحكمة هما في الحقيقة شرط واحد ، وهما :-

1. العدالة .
2. الثقافة العلمية والخبرة السياسية والإدارية .

فلا يشترط في المرشح أن يكون مجتهداً وإنما يكفي أن يكون صاحب ثقافة مقبولة وإلمام بعلوم الدين والدنيا.[5] ويمكن التحقق من ذلك بسهولة ، وذلك باشتراط تقديم ما يثبت اجتياز الشخص مرحلة معينة من مراحل التعليم.[6]

---

[1] شلتوت ، محمود ، **من توجيهات الإسلام** ، ص 563

[2] حلمي ، محمود ، **نظام الحكم الإسلامي مقارنا بالنظم المعاصرة** ، ص 157

[3] زيدان ، عبد الكريم ، **أصول الدعوة** ، ص ص 210- 211

[4] عودة ، عبد القادر ، **الإسلام وأوضاعنا السياسية** ، ص 210 – 211

[5] عودة ، **الإسلام وأوضاعنا السياسية** ، ص 210

[6] السنهوري ، **فقه الخلافة** ، ص 120

ويضاف إلى هذه الشروط شرط المواطنة فينبغي للمرشح لمجالس الشورى – النواب – أن يكون مواطناً ، بأن يكون من أهل البلد التي تجري فيها الانتخابات.[1]

فلا يصح لـــشخص يعيـــش في بلد ما أن يرشـــح نفســـه في بلد آخــر ، كمـــا تـــنص بعض الدســـاتير.[2]

شرط الإسلام والذكورة في أهل الشورى :-

سأبين أقوال العلماء في هذين الشرطين ، من دون إطالة.

إن شرط الإسلام يـــمنع أهل الذمة أو أهل الكتاب الذين يعيشون في بلاد المسلمين مـــن المشاركة في الانتخاب ، وقد اختلف العلماء في هذه المسألة فمنهم من أجاز مشاركة أهل الذمـــة في الحياة السياسية في الدولة الإسلامية بالانتخاب والترشح للمجالس النيابية ، وتولي الوظـــائف المختلفة ومنها الوزارات[3] مـــع مراعاة نوعيتها وأهـــميتها . ومـــن العلماء مـــن منـــع ذلـــك ولهم أدلتهم.[4]

---

(1) أبو فارس **النظام السياسي في الإسلامي ،** ص 121بتصرف

(2) مثل الدستور الفلسطيني في المادة 66 ونصها " ويشترط فيمن يرشح نفسه للمجلس النيابي أن يكـــون فلســـطينياً ، ولا يجوز له بعد انتخابه أن يحمل جنسية دولة أخرى " الدستور الفلسطيني ومتطلبات التنمية البشرية ، فريق من المحـــررين ص 313.

(3)ا لبهنساوي ، سالم ، **شبهات حول الفكر الإسلامي المعاصر** ، ص 143- 152 . والقرضاوي ، **من فقه الدولـــة فـــي الإسلام** ، ص 193 – 198 وأسد ، **منهاج الحكم في الإسلام** ، ص 118 – 119 ، والعوا ،**الفقه الإسلامي فـــي طريـــق التجديد** ، ص 76 والأنصاري ، **الشورى وأثرها فـــي الديمقراطيـــة** ، ص 321- 325 وعـــودة ،**الإســـلام وأوضـــاعنا السياسية** ، ص 265 و الزحيلي ، **قضايا الفقه والفكر المعاصر** ، ج1 ، ص 522

(4) إمام الحرمين ،**الغياثي** ، ص 42 ، و السنهوري ، **فقه الخلافة** ، ص ص 120 ، وأبو فارس ، **النظام السياســـي فـــي الإسلام** ، ص 117 – 119 انظر ، بركة ، أحمد عبدالمنعم ، **الإسلام والمساواة بين المسلمين وغيـــر المســـلمين فـــس عصور التاريخ الإسلامي والعصر الحديث** ، ص 194 ، مؤسسة شباب الجامعة – الاسكندرية – 1990م

وشرط الذكورة ، يمنع النساء من المشاركة في الانتخابات ناخبة ومنتخبة ، ولقد اختلف العلماء في هذه المسألة فمنهم : من منع المرأة من المشاركة في الحيـــاة السياســـية بالانتخـــاب والترشـــح.[1]

ومنهم من أجاز لها ذلك.[2]

ولابد من اِلإشارة إلى أن غالبية الدساتير الحديثة أصبحت تعترف للمرأة بالحقوق الانتخابية.[3]

أحيل القارئ إلى الكتب والمراجع التي ذكرتها في هذا الموضوع للاستزادة في هذا الباب.

سأبين الرأي الراجح عندي في المطلب الآتي.

---

[1] باحارث ، عدنان حسن ، **جوانب التعارض بين عنصر الأنوثة في المرأة والعمل السياسي مـــن المنظـــور التربـــوي الإسلامي** ، ص 21– 105 ، دار المجتمع للنشر والتوزيع – جدة – ط2 ، 2003م ، وأبو فارس ، **حقوق المرأة الدنيـــة والسياسية في الإسلام** ، ص 123 – 220 ، دار الفرقان – عمان ، ط1 ، 2000م والمودودي ، **الحجاب** ، ص 234 – 243، دار الفكر – بيروت – يفهم رأيه من كلامه في منع المرأة من الخروج من بيتها ووجـــوب الاســـتقرار فيـــه ، و السباعي ، مصطفى ، **المرأة بين الفقه والقانون** ، حيث يمنع المرأة من الترشح للانتخابات ، ويبيح لها في نفس الوقت أن تكون ناخبة ، ص 124 – 129 ، دار الوراق – الرياض – ط1 لدار الوراق ، 1420هـــ – 1999م ، وزيدان ، **المفصل في أحكام المرأة والبيت المسلم في الشريعة الاســـلامية** ، فهو يبيح لها أن تكون ناخبة ويمنعها من أن تكون منتخبة ، ج4 ، ص 332 – 334 ، مؤسسة الرسالة – بيروت – ط3 ، 1417هـــ – 1997م ، والحصين ، أحمد عبدالعزيز ، **المـــرأة المسلمة أمام التحيات** ، ص 87 – 102 ، دار عالم الكتب – الرياض – ط 8 ، 1425هـــ – 2004م

[2] الصعيدي ، حازم عبدالمتعال ، **النظرية الإسلامية في الدولة مع المقارنة بنظرية الدولة في الفقه الإسلامي الدستوري الحديث** ، ص 240 – 253 وعزت ، هبة رؤوف ، **المرأة والعمل السياسي رؤية إسلامية** ، 99 – 148 والحيالي ، رعد كامل ، **الإسلام وحقوق المرأة السياسية** ، ص 65 – 71 ، دار البشير للثقافة والعلـــوم – طنطـــا – ط1 ، 1999م . و رضا ، محمد رشيد ، **نداء للجنس اللطيف – حقوق النساء في الإسلام** – ص 11– 17 المكتب الإسلامي – بيـــروت – 1404هـــ – 1984م تعليق محمد ناصر الدين الألباني ، والناصر ، محمد الحاج ، **المرأة والشؤون العامة في الإســـلام** ، حيث يجيز للمرأة أن تكون عضواً في مجلس النواب بشرط أن لا تكون رئيسة ولا نائبة للرئيس ولا رئيســـة لجنـــة ، ص 172 ، دار صادر – بيروت ، ط1 ، 2001م ، والنجار ، إبراهيم عبدالهادي أحمد ، **حقوق المرأة في الشريعة الاسلامية دراسة تأصيلية من فقه القرآن الكريم والسنة النبوية والآراء الفقهية المعتمدة** ، ص 241 – 242 / مكتبة دار الثقافة – عمان – 1415هـــ – 1995م والقرضاوي ، يوسف ، **من فقه الدولة في الإسلام** ، ص 161 – 176 ، والعوا ، محمـــد سليم ، **الفقه الإسلامي في طريق التجديد** ، ص 37 – 39 ، وانظر الأنصاري ، عبدالحميـــد ، **الشـــورى وأثرهـــا فـــي الديمقراطية ، ص 320**

[3] بدوي ، ثروت ، **النظم السياسية** ، ص 227

المطلب الثالث: المصلحة المرسلة ، وشروط أهل الشورى " النواب " وكيفية اختيارهم في العصر الحديث

الفرع الأول :- المصلحة المرسلة وشروط أهل الشورى

من الواضح أن العلماء ليس لهم دليل صريح صحيح من قرآن أو سنة في إثبات هذه الشروط في أهل الشورى – النواب – وقد ذكرت من قبل ما يؤكد ذلك من أقوال العلماء ، فالقرآن لم يفصل هذا الأمر وكذلك السنة ، وما لهم من دليل إلا الشواهد التاريخية من فعل الرسول ρ ، وأصحابه – رضي الله عنهم – .

والرسول ρ لم يرد عنه ما يحدد أوصاف هؤلاء ، بل إن فعل الرسول ρ ليدل دلالة واضحة على سعة هذا الأمر وعدم تحديده ، بشروط محددة ، مثل الاجتهاد أو الذكورة ، فقد كان – كما ذكرت – يشاور كبار الصحابة ، وصغارهم ، ويشاور المهاجرين والأنصار ويشاور العربي والعجمي ، ويشاور الرجل والمرأة ، فقد كان يختار مستشاريه حسب موضوع الشورى.

إلا أن الرسول ρ كان يراعي الاختصاص ، فيشاور في كل أمر أهل الاختصاص فيه.[1]

وإن اتفقنا مع البعض الذين اعتبروا أن بعض هذه الشروط دليلها القرآن والسنة ألا أنهم لم يبينوا دليلهم.[2]

إلا أن هذه الشروط في أغلبها لا دليل لها إلا مصلحة الأمة ، فإذا رأت الأمة مصلحتها في هذه الشروط أو في بعضها ، فلا مانع من الأخذ بها أو إغفال بعضها ، وفق مصالح الأمة ومقتضيات زمانها ومكانها وأشخاصها .

---

(1) انظر ص 243

(2) أبو فارس ، **النظام السياسي في الإسلامي** ، ص 124

وهذا ما يدل عليه كلام العلماء فالمودودي يعتبر أن أهل الشورى هم من يحصلون على ثقة الشعب فيقول " أن يختار للتشاور مع القائد أولئك الذين يحصلون على ثقة الشعب "[1].

بل إن الدكتور الريس : يقرر أن العلماء قد تحدثوا قديماً عن أهـل الشـورى كهيئـة غامضة لذا لم تعين وترك تعيينها للأمة.[2]

ولو كان هذا الأمر مما يجب الذهاب فيه إلى مذهب معين دون سواه لنص القرآن عليـه أو دلت عليه السنة الصحيحة.[3]

وعليه فهذه الشروط ليست منحصرة فيما ذكرنا فلا يزاد عليها ولا ينقص منها ، بل قـد تنشـأ الحاجة أو الضـرورة أو المصلحة العامة إلى اشـتراط شـروط جديدة ، مثل الشـهادة العلمية أو السن.[4]

كما تفعل بعض الدساتير الحديثة مثل الدستور الأردني والمصري.[5]

وقد تشترط بعض الدساتير أداء الخدمة العسكرية الإلزامية أو الإعفاء منها نهائياً.[6]

وعليه فأقول إن المصلحة المرسـلة لها دور كبير في شروط أهل الشـورى – نـواب الأمة – في عصرنا ، التي لم يرد ما يمنع منها ولا ما يثبتها ، ولم تعـارض نصـاً صـحيحاً صريحاً أو قاعدةً من قواعد الشريعة أو حكماً من أحكامها العامة .

---

[1] المودودي ، أبو الأعلى ، **الحكومة الإسلامية** ، ص 176

[2] الريس ، **النظريات السياسية الإسلامية** ، ص 176

[3] العوا ، **الفقه الإسلامي في طريق التجديد** ، ص 66

[4] أبو فارس ، **النظام السياسي في الإسلامي** ، ص 125

[5] فقد اشترط الدستور الأردني لعام 1946وعام 1952 في النائب أن يكون قد أتم من عمره ثلاثين سـنة . **الخطيـب ، الوسيط في النظم السياسية** ، ص 355 وكذلك الدستور المصري نص في المادة الخامسة لسنة 1972م علـى أن عمـر عضو مجلس الشعب ثلاثين سنة . عمر ، حمدي علي ، **الانتخابات البرلمانية – دراسة تحليلية – لانتخابـات مجلـس الشعب المصري لعام 2000م** ، ص 59

[6] فقد نصت الفقرة الخامسة من المادة الخامسة من القانون المصري رقم 38 لسنة 1972م أن يكون المرشـح لمجلـس الشعب المصري قد أدى الخدمة العسكرية الإلزامية أو أعفي منها . انظر عمر ، **الانتخابات البرلمانية** ، ص 64

أسلافنا ، مع أن المرأة في تلك الفترة زمن النبي ρ والخلفاء الراشدين كان لها دور كبير في

فمن الممكن أن نضيف أي شرط من الشروط في نواب الأمة ما لم يصادم نصاً أو قاعدة عامة مستندين في ذلك إلى المصلحة المرسلة ، مثل الشروط المعاصرة التي ذكرتها آنفاً .

الفرع الثاني: المصلحة المرسلة وشرط الذكورة في الوقت الحاضر في نواب الأمة:

إن للعلماء كلام طويل وكثير في عمل المرأة ومشاركتها السياسية في الحياة ، سواء من منعها من أداء هـذا الدور أو من أجاز لها ذلك ، فقد ذكر كل فريق أدلته على قوله، مستمسكين بآرائهم .

إن النظر الصحيح في الأدلة التي ذكرها العلماء ، وفي الواقع الذي نعيشه في هذه الأيام يدعونا إلى الوقوف أمام هذا الموضوع لمراجعة مواقفنا منه . فالحياة التي نعيشها ليست تلك التي عاشها الحياة ، في كل مجال الحياة على السواء.[1]

ومع التسليم بمنع المرأة من الولاية العظمى أو رئاسة الدول أو ما فيه ولاية عامة على الرجال بدليل حديث الرسول ρ (لن يفلح قوم ولوا أمرهم إمرأة)[2] إلا أنه لا دليل لهم ، يمنع المرأة من المشاركة السياسية ، وليست أدلتهم إلا أدلة عقلية يعتمدون فيها على قاعدة سد الذرائع والمصلحة خوفاً من خروجها من بيتها وتقصيرها في واجبات بيتها واختلاطها بالرجال.[3]

إلا أنني أقول إن المصلحة اليوم تقتضي أن تكون المرأة ممثلة في المجالس النيابية ، بل إن في مشاركتها مصالح كبيرة وسداً للذريعة كذلك ، ففي مشاركة المرأة التي تتبنى الفكر الإسلامي في ظل هذه الظروف التي تتنازع فيها العالم الإسلامي أفكار شتى ، ولهذه الأفكار من

---

[1] الخولي ، البهي ، **الإسلام وقضايا المرأة المعاصرة** ، ص 9 – 31 ، دار البشير – طنطا – ط1 ، 1420هـ – 2000م والدودودي ، **الحجاب** ،ص 12 – 36 ، ورضا ، **نداء للجنس اللطيف – حقوق النساء في الإسلام** – ص 5 – 10 ، و السباعي ، **المرأة بين الفقه والقانون** ، ص 13 – 40 ، والنجار ، **حقوق المرأة في الشريعة الإسلامية** ، ص 235 – 240 .

[2] البخاري ، **صحيح البخاري** ، كتاب المغازي – باب كتاب النبي صلى الله عليه وسلم إلى كسرى وقيصر ، رقم 4163، ج4 ، ص 1610 .

[3] زيدان ، **المفصل في أحكام المرأة والبيت المسلم في الشريعة الإسلامية** ، ج 4 ، ص 333 – 334 ، و أبو فارس ، **حقوق المرأة في الإسلام** ، 199 – 220 .

أمتنا منظرين ودعاة ، وأكثر ما يطعن هؤلاء في الفكر الإسلامي المعاصر فيما يخص المرأة ومكانتها ، يهدفون بذلك إلى انسلاخ المرأة من دينها وخلقها ، وتقام لذلك جمعيات كبيرة مدعومة بسخاء منقطع النظير فأين المرأة التي تلتزم دينها من ذلك ؟ أين المرأة التي تدافع عن الحقوق الحقيقة للمرأة ؟

إذا حبسناها في بيتها فأين المرأة المتدينة التي تثبت للعالم أنها قادرة على صنع الكثير ؟

وإن المجالس النيابية اليوم تبيح للمرأة أن تكون ممثلة فيها ، فلماذا نترك المجال لدعاة الانفلات من الأخلاق والدين ودعاة العري ؟ يسرحون ويمرحون ويسنون القوانين التي توافق هواهم وأسيادهم ونبقي على المرأة حبيسة البيت ، وحتى نقطع الطريق على هؤلاء فلا بد من أن تشارك المرأة في الحياة السياسية ، تَنتخب وتُنتخب ، وتمثل هذه الجموع المسلمة من النساء التي ترغب في وصول الإسلام إلى سدة الحكم .

وإن لم نفعل فقد نفقد نصف المجتمع إن لم يكن أكثر من أن يبدي رأيه ويشارك في مسار تصحيح العمل السياسي ، وقد يصل عمل المرأة السياسي أحياناً إلى فرض الكفاية ، وأمثلته كثيرة أذكر منها ، ترشيح نفسها للمجالس التشريعية والمحلية والنقابية ، إذا ارتأت في نفسها القدرة وخشيت أن يحل محلها سيء الفكر أو من ليس أهلا لذلك.[1]

يقول الدكتور القرضاوي – حفظه الله – إن العمل النسوي إنما ينجح ويثبت وجوده في الساحة يوم يفرز زعامات نسائية إسلامية في ميادين الدعوة والفكر والعلم والأدب والتربية.[2]

وما من عمل يفرز مثل هذه الزعيمات من النساء – للنساء – مثل عضوية مجالس النواب ، وإذا لم يكن هذا الجهد تحت قبة المجالس النيابية ، فلن يثمر كما لو كان عملاً جماعياً منسقاً مدعوماً بالقوانين من مجلس النواب .

---

[1] النجار ، **حقوق المرأة في الشريعة الإسلامية** ، ص 241 – 242

[2] القرضاوي ، **أولويات الحركة الإسلامية** ، ص 71

وعندها نقطع الطريق على دعاة التحلل والانحلال ، ونحقق قاعدة سد الذريعة ، ومصلحة الأمة الحقيقية لا الوهمية .

أما بالنسبة لمخالطة المرأة للرجال في قاعات المجلس ، فلو سلمنا جدلاً بصحة قول من منعه، فالحل هو أن يجعل للنساء قاعات خاصة أو مكان خاص لهن داخل القاعة نفسها ، والسفر كذلك يمكن للمرأة أن لا تشارك فيه.

الفرع الثالث : كيفية اختيار أهل الشورى في العصر الحديث:

بينت من قبل أن الطريقة المثلى التي تتناسب مع عصرنا في اختيار رئيس الدولة هي الانتخاب الحر سواء المباشر أو غير المباشر ، وكذلك هنا فما من طريقة لاختيار نواب الأمة أفضل من نظام الانتخاب ، الذي تتوفر فيه ضوابط عدم التزوير والتزييف ، والمساواة بين المرشحين في الحقوق من دعاية انتخابية أو منح مادية من الدولة ، أو غير ذلك .

يقول الدكتور عبد الكريم زيدان " وإذا أخذنا في الوقت الحاضر بالانتخاب غير المباشر لرئيس الدولة وفقاً للأحكام الشرعية ، فلا مناص من قيام الأمة بانتخاب من يمثلونها وينوبون عنها في مباشرة هذا الانتخاب"[1].

وقد أسلفت أن أهل الحل والعقد في زمن النبي ρ والراشدين ، كان اختيارهم يتناسب وزمانهم وظروفهم ولا أريد الإعادة حيث لا فائدة منها .

وما يتناسب مع زماننا هو نظام الانتخاب ما دام لا يوجد ما يمنع من ذلك شرعاً .

يقول عبد القادر عودة " ولم تحدد الشريعة عدد أهل الشورى ولا طريقة اختيارهم ، وإنما يرجع ذلك إلى ظروف الزمان والمكان"[2].

---

[1] زيدان ، عبد الكريم ، **أصول الدعوة** ، ص 200

[2] عودة ، **الإسلام وأوضاعنا السياسية** ، ص 209

بل إن المودودي اعتبر نـواب الأمـة، مـن يختارهم الشعب،[1] وهذا لـن يـتم فـي زماننا إلا بالانتخاب.

وإن جازت الوكالة الضمنية سابقاً نظراً لصلاح الصحابة وتقواهم وقرب عهدهم بصحبة النبي ρ أما الآن فلا يجوز ذلك ، لأن التوكيل الضمني يتعذر حصوله في الوقـت الحاضـر لكثرة أفراد الأمة ولأنه يفتح باباً خطيراً إذ يستطيع كل عاطل عن شروط أهل الحل والعقـد أن يدعي لنفسه هذه المنزلة وينصب نفسه ممثلاً للأمة ونائباً عنها.[2]

وبعد ما تقدم أقول إن كيفية اختيار أهل الشورى ، هو من باب المصـلحة المرسـلة ، لفقدان النص الذي يلزم بشكل معين أو طريقة معينة في اختيارهم ، ولاختلاف طـرق اختيـار الخلفاء الراشدين، الذي فيه دلالة على المرونة وسعة المساحة التي من الممكن أن تتحرك فيهـا الأمة في كيفية اختيار ممثليها ، أو أن تختار أي دولة من الدول العربيـة والإسـلامية نوابهـا وممثلوها في هذه الأيام .

وكذلك لعدم ورود النص الذي يمنع من استخدام الانتخاب كوسيلة لاختيار ممثلي الأمة ، ولما للأمة من مصلحة عظيمة في ذلك .

حيث أصبح مـن غير الممكن أن تختار الأمة نوابهـا بالطريقـة القديمـة – الوكالـة الضمنية – فإن المجتمعات قد تخطت مرحلة بساطة العيش إلى درجة من التطـور السياسـي ، واتسعت رقعتها وزاد عدد سكانها فلا حل والحال هذه – في كيفية اختيار ممثلـي الأمـة – إلا بالانتخاب.[3]

---

[1] المودودي ، **الحكومة الإسلامية** ص 167

[2] البياتي ، منير ، **النظام السياسي** ، ص 177 وزيدان ، **أصول الدعوة**، ص 200 – 201

[3] الأنصاري ، عبد الحميد ، **الشورى وأثرها في الديمقراطية** ، ص 247

ويقول الدكتور عبد الكريم زيدان " أن ما يوافق العصر الحاضر أن تقوم الأمة بانتخاب أهل الشورى"[1].

وقد بينت من قبل أن أمر اختيار الخليفة – الرئيس – وممثلي الأمة أو نوابهـا – مـن الأمور التي لم يبينها الشرع ، وإنما ترك أمرها للأمة كي تقررها على وفق حاجتها وظروفهـا وزمانها ومكانها وأشخاصها .

الفرع الرابع :- الاعتراضات على اختيار أهل الشورى بطريق الانتخاب :

لابد من بيان من هم أهل الشورى أولاً ؟ وهل هم العلماء المجتهدون أم المتخصصون ؟

فلقد قال البعض أن إشكالية قد تحدث عند استخدام نظام الانتخاب فـي اختيـار ممثلـي الأمة، وهي أن الحكم في الأمور الشرعية الدينية لمن ، هل هو لنواب الأمة جميعـاً ، أم إنـه لمجلس خاص بهذا الأمر ؟ وحقيقة أن هذا الأمر يحتاج إلى بحث وعلاج ، فالمجالس النيابيـة الحديثة بيدها سن التشريعات لجميع المجالات ، ولا يستقيم الأمر ، لو ترك الحال على إطلاقـه في نظامنا الإسلامي .

فالتشريعات والأحكام الشرعية لا بد لها من متخصصين في هذا المجـال بـل علمـاء مجتهدين في الشريعة الإسلامية فكيف من الممكن معالجة هذه القضية ، وهـل تنسـف نظـام الانتخاب من أساسه ؟

يقول محمد المبارك " إن من اختصاص السلطة التشريعية نوعين من الأعمـال أحـدها تشريعي صرف، ونرى أن المجالس الانتخابية ليست مؤهلة لذلك، باعتبار أن مصدر التشـريع في الإسلام هو الشريعة وليس الشعب ، فلا يجوز لمجالس انتخب أعضاؤها انتخاباً لا يراعـي فيه المقدرة العلمية في الشريعة ، أن تكون مرجعاً للتشريع"[2].

---

[1] زيدان ، عبد الكريم ، **أصول الدعوة** ، ص 216

[2] المبارك ، **نظام الإسلام – الحكم والدولة** ، ص 82

وقد بحث أهل العلم هذه المسألة ووضعوا لها بعض الحلول منها أن يكون في الدولة مجلسان، مجلس خاص بما يختص بالأمور الشرعية ، وآخر للأمور الأخرى ، أو إيجاد هيئة شرعية خاصة لها صلاحيات البت في الأمور الشرعية ، وغيرها من الاقتراحات.[1]

يقول عبد القادر عودة " ليس ثمة ما يمنع من أن يقوم اختيار أهل الشورى على التخصص بشرط أن لا يكون لغير الملمين بالشريعة رأي فيما يتعلق بالشريعة الإسلامية ، أو بشرط أن يكون هناك هيئة خاصة لترد كل ما يخرج على حدود الشريعة أو روحها إلى موضعه الصحيح ، ويستوي أن تكون هذه الهيئة لجنة خاصة من أهل الشورى أو هيئة أخرى قضائية كمحكمة مثلاً ، وكل ذلك متروك لأولي الأمر وهم ينظمونها حسب الظروف والأحوال وبالطريقة التي تحفظ مصالح الأمة "[2].

إن أغلب القضايا التي يحكم فيها المجلس التشريعي هي من باب تصريف أمور الدولة وتدبير أمور الناس .

لذلك أرى أن الحل هو اختيار لجنة خاصة لبحث الأمور الشرعية ، مثل بقية اللجان في المجلس، وتكون قرارات هذه اللجنة ملزمة للمجلس ، في حال إن كانت المسألة من الأمور التي ورد فيها دليل صريح وصحيح أو دلت عليها قاعدة شرعية ، أو عارض القانون المراد إقراره دليل أو قاعدة شرعية ، أو حكم من أحكام الإسلام العامة ، فإذا كان الأمر كذلك فتكون قرارات اللجنة ملزمة ، أما إذا كانت المسالة ، مما لم يرد فيه دليل ولا قاعدة شرعية تدل عليها ، فلا مانع من مناقشة جميع النواب لهذه المسائل فيما يختص بإدارة وتنظيم أمور الناس اليومية .

وكل هذا من تطبيقات المصلحة المرسلة في العصر الحديث ، وقد ذكرت من قبل أن النظام النيابي في النظم الحديثة ، يكون وفق نظام المجلس أو المجلسين .

ولا مانع في الإسلام من اتخاذ هذه الطرق والوسائل لحل المشكلة .

---

[1] المبارك ، **المرجع السابق** ، ص 82 ، و الأنصاري ، **الشورى وأثرها في الديمقراطية** ، ص 258 – 264

[2] عودة ، **الإسلام وأوضاعنا السياسية** ، ص 209

الخاتمة

الحمد لله رب العالمين ، حمداً كثيراً طيباً مباركاً فيه ، حمداً يـوافي نعمـه ويكـافئ مزيده ، والصلاة والسلام على معلم البشرية جمعاء ، محمد بن عبد الله ، وعلى آلـه وصـحبه ومن سار على دربه وسنته إلى يوم الدين،، أما بعد :

فقد تم لي بحمد الله تعالى الانتهاء من كتابة هذا البحث ، ولا أدعي الكمـال فـي هـذا البحث، فهو لله وحده، ولا أدعي العصمة فهي للأنبياء وحدهم ، وإنما هو جهد متواضـع مـن مقل، أردت منه خدمة ديني وأمتي ، فما كان فيه من صواب وخير ، فمن الله ، وما كان فيه من خطأ أو تقصير، فمن نفسي ومن الشيطان .

نتائج البحث:

أما أهم نتائج هذا البحث، فإني أسجلها في النقاط الآتية:

1- إن الأدلة الشرعية تنقسم قسمين، أدلة أصلية أساسية، وأدلة تبعية مختلف فيها.

2- إن الشريعة الإسلامية قد راعت مصلحة الناس رعاية عظيمة .

3- إن الشريعة الإسلامية قد اعتبرت المصلحة دليلاً من أدلة التشريع .

4- ثبت اعتبار المصلحة من خلال القرآن والسنة ، والإجماع ، والمعقول .

5- إن المصلحة تنقسم إلى عدة أقسام ، من حيث اعتبارات مختلفة .

6- إن المصلحة قد تكون ضرورية أو حاجية أو تحسينية .

7- أن كثيراً من العلماء خلطوا بين مفهوم المصلحة بصـورتها العامـة ، وبـين المصـلحة المرسلة المختلف فيها .

8- المصلحة في الشريعة الإسلامية لها خصائص ومميزات تميزها عن غيرها، مثل أن المصلحة في الشريعة الإسلامية، مصدرها القرآن والسنة، وهي تهتم بمصالح الدنيا والآخرة، ولا تقتصر على أحدهما، وغيرها.

9- اختلف العلماء في الاحتجاج بالمصلحة المرسلة .

10- إن حقيقة أراء العلماء في المصلحة المرسلة ، القول بالمصلحة المرسلة .

11- إن الصحابة هم أول من استند إلى المصلحة في بناء كثير من الأحكام الشرعية ، مثل جمع المصحف ونسخه ، وتدوين الدواوين ، وغيرها.

13- لا بد أن تتوفر شروط وضوابط في المصلحة المرسلة حتى تصلح للاحتجاج بها ، كعدم مصادمة النص والإجماع والقياس .

14- إن العمل على تنصيب إمام " رئيس " للأمة هو واجب شرعي ، ودليله من القرآن والسنة والإجماع ، وغيرها.

15- يشترط فيمن يترشح للرئاسة الدولة شروطاً كثيرة ، منها ما يستند إلى النص مثل الإسلام والذكورة، ومنها ما سنده المصلحة، كالخبرة السياسية والعسكرية، وغيرها.

16- إن الحكم في الدولة الإسلامية، ليس له شكل معين لا يجوز تجاوزه وإنما يكون على وفق حاجة الناس وظروفهم وأحوالهم، في كل زمان ومكان.

17- جواز تحديد مدة الحاكم ، بأن لا تبقى على إطلاقها ، وهذا من تطبيقات المصلحة المرسلة المعاصرة .

19- إن نتيجة الشورى ملزمة للحاكم ، وليست معلمة.

20- جواز الأخذ برأي الأغلبية في الأمور المختلف فيها ، بين الحاكم وأهل الشورى "النواب".

21- جواز الأخذ بصور أو طرق الانتخابات المعاصرة ، سواء كانت الطريقة المباشرة ، أو غير المباشرة مقيدة أو غير مقيدة.

22- إن ما يناسب زماننا وظروفنا في اختيار الحاكم وأهل الشورى أن يكون بالانتخاب ، لا بغيره ، لأنه الوسيلة الأفضل في اختيار الحكام وأهل الشورى " النواب ".

23- إن الشريعة الإسلامية، خصبة ومرنة ، تستطيع أن تواكب تطورات العصر، وأن تتــزل الأحكام الشرعية على المستجدات والنوازل.

التوصيات

في نهاية هذا البحث، وفي ضوء ما توصلت إليه من نتائج تدل على عظمة هذا الـــدين وسبقه في كافة الميادين، فإني أوصي بما يأتي:

1- توجيه طلبة العلم لزيادة الاهتمام بعلم أصول الفقه ، لأنه الأساس لسائر علوم الفقه وفروعه.

2- ضرورة العناية بأدلة الأحكام، وخاصة الأدلة التبعية، لما لها من أهمية كبيرة، فهـــي دليـــل كثير من المستجدات والحوادث في زماننا.

3- أن يهتم الباحثون في موضوع " المصلحة " من ناحية أصولية أو فقهية، فالمسألة ما زالـــت بحاجة إلى البحث والدراسة.

4- الإقبال على المستجدات بالبحث والدراسة ، وعدم الجمود على القديم ، مـــع التأكيـــد علـــى اعتبار ضوابط الأخذ بالجديد .

5- اعتبار المصلحة كدليل شرعي في المستجدات والنوازل ، واعتمادها كحل لكثير من المسائل التي تشكل على كثير من الباحثين ، حتى يؤدي بهم ذلك إلى رفض الجديد ، والحكم عليه بالمنع أو التحريم ، بحجة عدم ورود النص الشرعي ، مع أن الدليل متـــوفر فـــي اعتبـــار الشـــريعة الإسلامية للمصلحة بضوابطه وشروطها.

6- ضرورة النظر إلى كل زمان ومكان على حده، فما ناسب زمناً معيناً، قد لا يناسب آخر.

7- ليس لكل من هب ودب أن يتخذ المصلحة المرسلة كدليل شرعي ، ويحكم على الأشياء مـــن منظور ضيق أو يعتمد على هوى نفس أو مصلحة حزبية أو وطنية .

8- الدعوة إلى تشكيل مجمع فقهي من العلماء العدول الذين يتجردون لله ، من العالم الإسلامي كله، لكي يحكموا على كل المستجدات والنوازل والحوادث ، للحد من فوضى الفتاوي ، عند من ينتسبون إلى العلم زوراً وبهتاناً .

9- ترسيخ مبدأ الشورى في واقع الحياة، على كافة المستويات، من الأسرة الضيقة إلى المجتمع الأوسع حتى الأمة بأكملها، ومطالبة الأنظمة الرسمية في الدول العربية الإسلامية بتطبيق مبدأ الشورى بصورة فعلية في الواقع.

10- لا مانع من الأخذ بالنظم السياسية والديمقراطية المعاصرة وأساليبها التي لا تتعارض مع الشريعة الإسلامية ، أو نستطيع تحويرها وتحويلها لتوافق روح الشريعة الإسلامية ومبادئها.

جدول المسارد

أولاً : الآيات القرآنية الكريمة

ثانياً : الأحاديث النبوية الشريفة

ثالثاً : مصادر ومراجع البحث

مسرد الآيات القرآنية

الرقم	الأية	السورة ورفم الأية	رقم الصفحة
1	(وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطاً لِّتَكُونُواْ شُهَدَاء عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيداً)	البقرة 143	17
2	(فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلاَ عَادٍ فَلا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ)	البقرة 173	86
3	(وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَاْ أُولِيْ الأَلْبَابِ)	البقرة 179	40
4	(يُرِيدُ اللّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلاَ يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ)	البقرة 185	40، 99
5	(يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ كَذَلِكَ يُبيِّنُ اللّهُ لَكُمُ الآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ)	البقرة 219	40
6	(لاَ يُكَلِّفُ اللّهُ نَفْساً إِلاَّ وُسْعَهَا)	البقرة 286	122
7	(وَلِلّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً	أل عمران 97	49
8	(كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ)	آل عمران 110	17
9	(فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللّهِ لِنتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنتَ فَظّاً غَلِيظَ الْقَلْبِ لاَنفَضُّواْ مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللّهِ إِنَّ اللّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ)	آل عمران 159	180،185، 191
10	(يُوصِيكُمُ اللّهُ فِي أَوْلاَدِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنثَيَيْنِ)	النساء 11	53
11	(يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَطِيعُواْ اللّهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ)	النساء 59	122
12	(وَمَن يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِن بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءتْ مَصِيراً)	النساء 115	16
13	(يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ كُونُواْ قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ)	النساء 135	148
14	(رُّسُلاً مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلاَّ يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللّهُ عَزِيزاً حَكِيماً)	النساء 165	41
15	(فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِّإِثْمٍ فَإِنَّ اللّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ)	المائدة 3	86
16	(وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ)	الأعراف 156	41
17	(فَأَجْمِعُواْ أَمْرَكُمْ وَشُرَكَاءكُمْ)	يونس 71	16

13	النحل 44	(وَأَنزَلْنَـا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّـاسِ مَـا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ)	18
117	الاسراء 9	(إِنَّ هَـذَا الْقُرْآنَ يِهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ)	19
41	الاسراء 28	(وَإِمَّـا تُعْرِضَـنَّ عَـنْهُمُ ابْتِغَـاء رَحْمَـةٍ مِّـن رَّبِّـكَ تَرْجُوهَا فَقُل لَّهُمْ قَوْلاً مَّيْسُوراً)	20
53	الاسراء 32	(وَلاَ تَقْرَبُواْ الزِّنَى إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاء سَبِيلاً)	21
41	الانبياء 107	(وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ)	22
54	النور 19	(إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَن تَشِيعَ الْفَاحِشَـةُ فِـي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ)	23
30	الفرقان 44	(إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلاً)	24
45	القصص 50	(فَـإِن لَّـمْ يَسْـتَجِيبُوا لَـكَ فَـاعْلَمْ أَنَّمَـا يَتَّبِعُـونَ أَهْوَاءهُمْ وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ اتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ هُدًى مِّنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ)	25
196	الروم 6	وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ	26
180	الشورى 38	{ وَالَّـذِينَ اسْـتَجَابُوا لِـرَبِّهِمْ وَأَقَـامُوا الصَّـلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ}	27
129	الفتح 18	(لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَنزَلَ السَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وَأَثَابَهُمْ فَتْحاً قَرِيباً)	28
124	الحجرات 13	يَـا أَيُّهَـا النَّـاسُ إِنَّـا خَلَقْنَـاكُم مِّـن ذَكَـرٍ وَأُنثَـى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ)	29
14	النجم 3+ 4	(وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَى ، إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى)	30
117	الملك 14	(أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ)	31

مسرد الأحاديث

الرقم	الحديث	الصفحة
1	(أبكي للذي عرض علي أصحابك من أخذهم الفداء)	189
2	أحب الحديث إليّ أصدقه فاختاروا إحدى الطائفتين إما السبي وإما المال، وقد كنت استأنيت بهم – وقد كان رسول الله انتظرهم بضع عشرة ليلة حين قفل من الطائف	211
3	أخرجوا إلي منكم اثني عشر نقيباً يكونون على قومهم ، فأخرجوا اثني عشر نقيباً منهم تسعة من الخزرج وثلاثة من الأوس	237
4	إذا خرج ثلاثة في سفر فليؤمروا أحدهم	123
5	إذا كان أمراؤكم خياركم وأغنياؤكم سمحاءكم وأموركم شورى بينكم فظهر الأرض خير لكم	181
6	وقال علي يا رسول الله ، أرأيت لو عُرض لنا أمر لم ينزل فيه قرآن ولم يخصص فيه سنة منك ، قال تجعلونه شورى بين العابدين من المؤمنين ولا تقضونه برأي خاصة	180
7	اسمعوا وأطيعوا وإن استعمل عليكم عبد حبشي كأن رأسه زبيبة	141
8	الحكمة ضالة المؤمن أنى وجدها فهو أحق بها	208
9	المسلمون عند شروطهم	199
10	حبسها حابس الفيل	188
11	ذاك أمير أمّره رسول الله	123
12	رفع القلم عن ثلاثة : عن المجنون حتى يفيق ، وعن الصبي حتى يحتلم، وعن النائم حتى يستيقظ	146
13	فإن الرجل يعمل بعمل أهل النار حتى لا يبقى بينه وبينها إلا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل الجنة فيدخل الجنة، وإن الرجل ليعمل بعمل أهل الجنة حتى ما يكون بينه وبينها إلا ذراع ن فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل النار فيدخل النار	47
14	كان أهل الكتاب يعني يسدلون أشعارهم وكان المشركون يفرقون رؤوسهم وكان رسول الله تعجبه موافقة أهل الكتاب ، فيما لم يؤمر به فسدل رسول الله ρ ناصيته ثم فرق بعد	204
15	لا تجتمع أمتي على ضلالة	17
16	لا تواقعها إلا وقد أتاها من الشهوة مثل ما أتاك لا تسبقها بالفراغ ، قلت وذلك إلي قال نعم ، إنك تقبلها وتغمزها وتلمزها	54
17	لا يصلح الناس إلا ذاك	82
18	لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة	139+ 254
19	لو نزل عذاب ما أفلت إلا عمر	189
20	ما رأيت أحداً أكثر مشاورة لأصحابه من رسول الله ρ	181
21	ما هو إلا أن قد شرح الله صدر أبي بكر ،،، فعرفت أنه الحق	189
22	مشاورة أهل الرأي ثم اتباعهم	192

157	**من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد**	23
124	**من مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية**	24
181	**نعم الموازرة المشاورة وبئس الاستعداد الاستبداد**	25
159	**نعمت البدعة هذه**	26
210	**وإنا لا ندري من أذن منكم في ذلك ممن لم يأذن ، فارجعوا حتى يرفع إلينا عرفاؤكم أمركم**	27
123	**ولا يحل لثلاثة نفر يكونون بأرض فلاة ، إلا أمروا عليهم أحدهم**	28
54	**يا معشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوج ---- ومن لم يستطع فعليه بالصوم فإنه له وجاء**	29

قـائـمـة المصادر والـمـراجـع

1- أباظة و الغنام ، إبراهيم دسوقي و عبد العزيز ، **تاريخ الفكر السياسي** ، دار النجـاح – بيروت – 1973م .

2- ابن أبي الشريف ، كمال الدين محمد ، وفاته 905هـ **المسامرة في شرح المسـايرة** ، فرج الله زكي ، ط2 ، 1347هـ ، بمطبعة دار السعادة – القاهرة .

3- ابن الأزرق ، أبو عبد الله ، **بدائع السلك في طبائع الملك** ،ج2 ، وزارة الإعلام – العراق – ط1 علي سامي النشار .

4- ابن أمير الحاج ، محمد بن محمد بن محمد بن الحسن , وفاته 879 هـ , **التقرير والتحبير في شرح التحرير** , ج3, دار الفكر –بيروت ، ط1 ، 1996م, مكتبة البحوث والدراسات .

5- ابن بدران , عبد القادر الدمشقي , وفاته 1346هـ , **المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل** , ج1, مؤسسة الرسالة , بيروت 1401هـ ، ط2 , عبد الله بن عبد المحسن التركي .

6- ابن التلمساني ، عبد الله بن محمد بن علي ، وفاته س 644هـ ، **شرح المعالم في أصول الفقه** ج2 ، عالم الكتب – بيروت – ط1 س 1999م تحقيق عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض

7- ابـن تيميـة ، أحمـد بـن عبـد الحلـيم عبـد السـلام ، وفاتـه 728هـ ، **اقتضـاء الصـراط المسـتقيم لمخالفة أصحاب الجحيم** ، جمعية إحياء التراث الفلسطيني – الكويت – ط1 2000م ، تحقيق فؤاد بن علي حافظ .

8- ابـن تيميـة ، تقـي الـدين أحمـد الحرانـي ، وفاتـه 728هـ ، **مجموعـة الفتـاوى** ، ج37، المكتبـة التوفيقية – القاهرة ، حققه خيري سعيد ، دون ذكر الطبعة أو التاريخ .

9- ابـن تيميـة ، أحمـد - شـيخ الإسـلام – وفاتـه 751هـ ، **السياسـة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية** ، مكتبة نزار مصطفى البان – المملكة العربية السعودية ، ط1 ، 1425هـ - 2004م .

10- ابن حجر ، أحمد بن علي أبو الفضل العسقلاني ، وفاته 852هـ ، **فتح الباري بشرح صحيح البخاري** ، ج13 ، دار المعرفة – بيروت – 1379هـ محمد فؤاد عبد الباقي و محب الدين الخطيب

11- ابن حزم , علي بن أحمد الاندلسي , وفاته 456هـ , **الإحكام في أصول الأحكام** , ج 8 , دار الحديث القاهرة , ط1 , 1404هـ .

12- ابن حزم ، علي بن أحمد ،وفاته ، 456هـ ، **المحلى** ، ج11 ، دار الآفاق الجديدة – بيروت- لجنة إحياء التراث .

13- ابن حزم ، محمد بن أحمد ، وفاته 456هـ ، **الفِصَل في الملل والأهواء والنحل** ، ج4 مطبعة التمدن ، 1321هـ ، ط1 .

14- ابن حنبل , الإمام أبو عبد الله , وفاته 240هـ , **مسند أحمد** , ج6 ، مؤسسة قرطبة – مصر

15- ابن خزيمة ، محمد بن اسحاق ، وفاته 311هـ ، **صحيح ابن خزيمة** ، ج4 ، المكتب الإسلامي – بيروت – 1970م ، محمد مصطفى الأعظمي .

16- ابن خلدون ، عبد الرحمن بن محمد الحضرمي ، **المقدمة** ، دار القلم – بيروت – 1984م ، ط 5 .

17- ابن رجب ، عبد الرحمن بن أحمد الحنبلي ، وفاته 795هـ **الاستخراج لأحكام الخراج** ، دار الكتب العلمية – بيروت ، 1407هـ ، ط1 .

18- ابن سعد ، محمد بن منيع الزهري ، وفاته 230هـ ، **الطبقات الكبرى** ، ج 8 ، دار إحياء التراث العربي – بيروت – ط1 ، 1417هـ - 1996م

19- ابن ضويان ، ابراهيم بن محمد بن سالم ، وفاته 1353هـ ، **منار السبيل** ، ج2 ، مكتبة المعارف – الرياض – ط2 ، 1405هـ ، عصام القلعجي .

20- ابن عاشور ، محمد الطاهر ، **مقاصد الشريعة الإسلامية** ، دار النفائس ، تحقيق محمد الطاهر الميساوي .

21- ابن عبد البر ، يوسف بن عبد الله النمري ، وفاته 463هـ ، **التمهيد** ، ج 24 ، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية – المغرب – 1387 هـ ، مصطفى بن أحمد العلوي ، ومحمد عبد الكبير البكري .

22- ابن عبد السلام ، عبد العزيز بن عبد السلام ، وفاته س 660هـ ، **القواعد الصغرى** ،ج1، دار الفكر المعاصر – دمشق – ط1 س1416هـ ، تحقيق إياد خالد الطباع .

23- ابن عبد السلام ، عز الدين بن عبد العزيز ، **قواعد الأحكام في مصالح الأنام** ، ج2 ، دار الكتب العلمية – بيروت - .

24- ابن عمر ، عمر بن صالح ، **مقاصد الشريعة عند الإمام العز بن عبد السلام** ، دار النفائس – الأردن – ط1، س 2003م .

25- ابن فرحون ، ابراهيم بن علي بن محمد اليعمري المالكي ، وفاته ، **الديباج المذهب في أعيان علماء المذهب** ، ج1 ، دار الكتب العلمية - بيروت .

26- ابن قاضي شهبة ، أبو بكر بن أحمد بن محمد ، وفاته 851هـ ، **طبقات الشافعية** ، ج4 ، عالم الكتب – بيروت – ط1 ، 1407هـ ، الحافظ عبد العليم خان .

27- ابن قاوان ، الحسين بن أحمد الكيلاني الشافعي ، وفاته س 889 هـ ، **التحقيقات في شرح الورقات** ، دار النفائس – الأردن ط1 س 1999م ، تحقيق الشريف سعد بن عبد الله الشريف .

28- ابن قتيبة ، عبد الله بن مسلم ، وفاته 276هـ ، **الإمامة والسياسة المعروف بتاريخ الخلفاء** ، ج2 ، مؤسسة الحلبي وشركاه ، تحقيق طه محمد الزيني .

29- ابن قدامة , عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي أبو محمد , وفاته 620هـ , **روضة الناظر وجنة المناظر**, ج1, جامعة الإمام محمد بن سعود – الرياض , ط2 ، 1399هـ ، عبد العزيز عبد الرحمن السعيد .

30- ابن القيم , شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر ، وفاته 751 هـ ، **أعلام الموقعين عن رب العلمين** ، ج4، دار الكتب العلمية – بيروت – ط2 ، 1993م ، رتبه وضبطه محمد عبد السلام إبراهيم .

31- ابن القيم ، شمس الدين محمد ، **الطرق الحكمية في السياسة الشرعية** ، مطبعة المدني – القاهرة ، تحقيق محمد جميل غازي .

32- ابن كثير ، عماد الدين أبو الفداء إسماعيل ، وفاته س 774 هـ ، **تفسير القرآن العظيم** ، ج4 دار المعرفة – بيروت – 1983م .

33- ابن ماجة ،محمد بن يزيد أبو عبد الله القزويني ، وفاته 275هـ ، **سنن ابن ماجة** ،ج2 ، دار الفكر – بيروت – محمد فؤاد عبد الباقي .

34- ابن المبرد ، جمال الدين أبو المحاسن يوسف بن عبد الهادي الحنبلي ، وفاته 909هـ ، **إيضاح طرق الاستقامة في بيان أحكام الولاية والإمامة** ، غراس للنشر – الكويت – ط1 ، 2006م، ضبط نصه عبد الله محمد الكندري .

35- ابن منظور ، محمد بن مكرم وفاته س711هـ ، **لسان العرب** ، فصل العين باب الجيم ، ج15، دار صادر – بيروت- ط1 .

36- ابن نظام الدين ، عبد العلي محمد ، وفاته س 1225هـ ، **فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت في فروع الحنفية للإمام محب الله بن عبد الشكور الباهري** ، وفاته س 1119 هـ ، ج2 دار إحياء التراث العربي ، مؤسسة التاريخ العربي – بيروت – ط1 س 1998م . مكتب التحقيق بدار إحياء التراث العربي .

37- ابن هشام ، أبو محمد عبد الملك المعرفي ، وفاته 218هـ ، **السيرة النبوية – المعروفة بسيرة بن هشام** – المجلد الأول ج2 ، دار الحديث – القاهرة – ط1 ، 1416هـ - 1996م ، تحقيق جمال ثابت ومحمد محمود وسيد إبراهيم .

38- ابن همام الدين ، كمال الدين محمد بن عبد الواحد وفاته س 861هـ ، **التحرير في أصول الفقه الجامع بين اصطلاحي الحنفية والشافعية** ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر ، جمادى الأول س 1351هـ

39- أبو داود ، سليمان بن الأشعث السجستاني ، وفاته 275هـ ، **سنن أبي داود** ، ج4 ، دار الفكر – محمد محيي الدين عبد الحميد

40 - أبو زهرة ، محمد ، **أصول الفقه** ، دار الفكر العربي .

41- أبو زهرة ، محمد ، **مالك حياته وعصره – آراؤه وفقهه** ، دار الفكر العربي – القاهرة – 1997م .

42- أبو زهرة ، محمد ، الشافعي ، **حياته وعصره – آراؤه وفقهه** ، دار الفكر العربي – القاهرة – ط2 ، س 1996م

43- أبو زهرة ، محمد ، **ابن حنبل حياته وعصره – آراؤه وفقهه** ، دار الفكر العربي – القاهرة

44- أبو السعود ، محمد بن محمد العمادي ،وفاته 951هـ ، **إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن العزيز** ، ج9، دار إحياء التراث العربي –بيروت- .

45- أبو العينين ، بدران ، **أصول الفقه الإسلامي** ، مؤسسة شباب الجامعة - الإسكندرية – س 2005م .

46- أبو فارس ، محمد عبد القادر ، **النظام السياسي في الإسلام** ، 1980م ، دون ذكر دار النشر ورقم الطبعة .

47- أبو فارس ، محمد عبد القادر ، **حكم الشورى في الإسلام ونتيجتها** ، دار الفرقان ، ط1 ، 1408هـ - 1988م .

48- أبو فارس ، **حقوق المرأة الدينية والسياسية في الإسلام** دار الفرقان – عمان ، ط1 ، 2000م

49- أبو يعلى ، محمد بن الحسين الفراء ، **الأحكام السلطانية** ، وفاته 458هـ ، دار الفكر – بيروت – محمود حسن ، 1414هـ - 1994م .

50- أسد ، محمد ، **منهاج الإسلام في الحكم** ، دار الملايين – بيروت - ، ط2 ، 1964م ، نقله إلى العربية منصور محمد ماضي .

51- الإسنوي ، جمال الدين عبد الرحيم بن الحسين ، وفاته س 772هـ ، **نهاية السول في شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول للقاضي ناصر الدين البيضاوي** وفاته س 685 ، ج 2 ، دار إبن حزم – بيروت – ط1 س 1999م ، حققه شعبان محمد إسماعيل .

52- الأشقر ، عمر سليمان ، **نظرات في أصول الفقه** ، دار النفائس – الأردن – ط1، 1999م .

53- الأصفهاني ، الحسين بن محمد بن الفضل أبو القاسم ، وفاته 403هـ ، **معجم مفردات ألفاظ القرآن** ، مادة شور ، دار الفكر – بيروت- ط1 1426- 2006م تحقيق يوسف الشيخ محمد البقاعي.

54- آل تيمية ، عبد السلام وعبد الحليم وأحمد بن عبد الحليم ، **المُسَودة** ، دار المدني – القاهرة – تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد.

55- الألوسي ، محمود أبو الفضل ، وفاته 1270هـ ، **في روح المعاني في تفسير القرآن والسبع المثاني** ، ج 30 ، دار احياء التراث الربي – بيروت - .

56- إمام ، محمد كمال الدين ، **أصول الفقه الإسلامي** ، دار المطبوعات الجامعية – الإسكندرية

57- إمام الحرمين , أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني , وفاته 478 هـ , **البرهان في أصول الفقه** , ج2, دار الوفاء , المنصورة - مصر , ط4 , 1418هـ , د. عبد العظيم الديب .

58- إمام الحرمين ، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني ، وفاته 419هـ ، **الغياثي ، غياث الأمم في التياث من الظلم** ، دار المحراب – كندا – ط1 ، 2002م حققه عبد العظيم الديب ، وهذبه محمد أحمد الراشد وسماه الفقه اللاهب .

59- الآمدي , علي بن محمد أبو الحسن , وفاته 631هـ , **الإحكام في أصول الأحكام** , ج4 , دار الكناب العربي - بيروت .

60- الأنصاري ، عبد الحميد ، **الشورى وأثرها في الديمقراطية** – دراسة مقارنة ، دار الفكر العربي – القاهرة – 1416هـ - 1996م .

61- الإيجي ، عضد الملة والدين عبد الرحمن بن أحمد ، وفاته س 756هـ ، **شرح العضد على مختصر المنتهى الأصولي للإمام أبي عمرو جمال الين عثمان بن عمر بن أبي بكر المعروف بابن الحاجب** وفاته س 646هـ ، دار الكتب العلمية – بيروت – ط1 س 2000م ضبطه ووضع حواشيه فادي نصيف وطارق يحي .

62- البابرتي ، محمد بن محمود بن أحمد ، وفاته س 786هـ ، **الردود والنقود شرح مختصر ابن الحاجب** ، ج2 ، مكتبة الرشد ناشرون – الرياض – ط1 س 2005م تحقيق ترحيب بن ربيعان الدوسري .

63- بابللي ، محمود ، **الشورى في الإسلام** ، دار الإرشاد – بيروت – ط1 ، 1388هـ -1968م

64- باحارث ، عدنان حسن ، **جوانب التعارض بين عنصر الأنوثة في المرأة والعمل السياسي من المنظور التربوي الإسلامي** ، دار المجتمع للنشر والتوزيع – جدة – ط2 ، 2003م .

65- الباحسين ، يعقوب عبد الوهاب ، **رفع الحرج في الشريعة الإسلامية** ، مكتبة الرشد – الرياض – ط4 ، س 2001م .

66- البخاري ، محمد بن إسماعيل ، وفاته س 256هـ ، **صحيح البخاري** ، ج6 ، دار إبن كثير اليمامة – بيروت – ط3 س 1987م ، مصطفى ديب البغا .

67- بدوي ، ثروت ، **النظم السياسية** ، دار النهضة العربية – القاهرة – 1999م .

68- البدوي ، يوسف أحمد محمد ، **مقاصد الشريعة عند ابن تيمية** ، دار النفائس – الأردن ط1 س 2000م .

69- البرديسي ، محمد زكريا ، **أصول الفقه** ، دار الثقافة ، 1983م

70- بركة ، أحمد عبد المنعم ، **الإسلام والمساواة بين المسلمين وغير المسلمين فس عصور التاريخ الإسلامي والعصر الحديث** ، مؤسسة شباب الجامعة – الاسكندرية – 1990م

71- البركتي , محمد عميم الاحسان , **قواعد الفقه** , ج1, دار الصدف ببلشوز – كراتشي , ط1, 1407هـ – 1986م .

72- البري، زكريا ، **أصول الفقه الإسلامي** ، دار النهضة العربية – القاهرة 1977م

73- بسيوني ، حسن السيد ، **الدولة ونظام الحكم في الإسلام** ، عالم الكتب – القاهرة – ط1 ، 1985م

74- البعلي ، علي بن عباس ، وفاته 803هـ ، **القواعد والفوائد الأصولية** ، مطبعة السنة المحمدية – القاهرة – 1375هـ - 1956م ، محمد حامد الفقي .

75- البغدادي ، عبد القادر بن طاهر الإسفرائيني ، وفاته 429هـ ، **الفرق بين الفرق** ، مكتبة محمد علي صبيح وأولاده – ميدان الأزهر بمصر ، حققه محمد محي الدين عبد الحميد .

76- البغوي ، الحسين بن مسعود الفراء ، وفاته 516هـ ، **معالم التنزيل** ، ج4 ، دار المعرفة – بيروت – ط 2 ، 1407هـ - 1987م .

77- بلتاجي ، محمد ، **مناهج التشريع الإسلامي في القرن الثاني الهجري** ، ج1، دار السلام –

78- البورنو , محمد صدقي بن أحمد بن محمد أبو الحارث الغزي , **كشف الساتر شرح غوامض روضة الناظر** , ج2, مؤسسة الرسالة, دار المؤيد , ط1 , 1423هـ - 2002م .

79- البوطي ، محمد سعيد رمضان ، **ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية** ، دار الفكر دمشق ، ط 4 ، 2005م .

80- البياتي ، منير حميد ، **النظام السياسي الإسلامي مقارناً بالدولة القانونية** ، دار وائل للنشر – عمان – ط1 ، 2003م .

81- البيضاوي ،عبد الله بن عمر ، وفاته سنة 685هـ ، **أنوار التنزيل وأسرار التأويل** ، ج5 ، ص 205 ، دار الفكر - بيروت – 1996م عبد القادر عرفات العشا حسونة .

82- البيهقي ، أحمد بن الحسين بن علي ، وفاته س 458 هـ ، **كتاب الزهد الكبير** ، ج2 ، مؤسسة الكتب الثقافية – بيروت – ط3 ، الشيخ عامر أحمد حيدر .

83- البيهقي ، أبو بكر أحمد بن الحسين ، **السنن الكبرى** ، ج10 ، مكتبة دار الباز – مكة المكرمة – تحقيق محمد عبد القادر عطا .

84- تاج ، عبد الرحمن شيخ الأزهر ، **السياسة الشرعية والفقه الإسلامي** ، الجزء الأول هدية العدد 1415هـ .

85- الترابي ، حسن ، **السياسة والحكم - النظم السلطانية بين الأصول وسنن الواقع** – دار الساقي – بيروت – ط1 2003م .

86- التركي ، عبد الله بن عبد المحسن ، **أصول مذهب الإمام أحمد** ، مؤسسة الرسالة - بيروت – ط4 س 1996م .

87- الترمذي , محمد بن عيسى بن سورة , وفاته 279هـ , **سنن الترمذي** , ج5 , دار إحياء التراث العربي – بيروت , أحمد شاكر وآخرون .

88- الثعالبي ، عبد الرحمن بن محمد بن مخلوف ، وفاته سنة 875هـ ، **الجواهر الحسان في تفسير القرآن** ، ج4 ، مؤسسة الأعلى للمطبوعات – بيروت - .

89- الجرجاني ، علي بن محمد ، وفاته 816هـ ، **شرح المواقف للقاضي عضد الدين عبد الرحمن الإيجي** ، وفاته 756هـ ، ج6 ، دار الكتب العلمية ، منشورات محمد علي بيضون ، ضبطه وصححه محمود عمر الدمياطي .

90- جريشة ، علي محمد ، **المشروعية الإسلامية العليا** ، مكتبة وهبة - شارع الجمهورية بعابدين – ط1 س 1976م .

91- الجزري ، شمس الدين محمد بن يوسف ، وفاته س711هـ ، **معراج المنهاج شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول للقاضي ناصر الدين البيضاوي** ، دار ابن حزم ، - بيروت – ط1 س 2003م ، تحقيق شعبان محمد إسماعيل .

92- الجصاص ، أحمد بن علي الرازي ، وفاته 370هـ ، **أحكام القرآن** ، ج5 ، دار احياء التراث العربي – بيروت – 1405هـ ، محمد الصادق قمحاوي .

93- الجوهري ، إسماعيل بن حماد ، وفاته 393هـ ، **الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية**، دار العلم للملايين – بيروت – ط3 ، 1984م تحقيق أحمد بن عبد الغفور عطار .

94- الحاكم ، محمد بن عبد الله ، وفاته 405هـ ، **المستدرك على الصحيحين** ، ج4 ، دار الكتب العلمية – بيروت – ، ط1 ، 1990م مصطفى عبد القادر عطا .

95- حسان ، حسين حامد ، **فقه المصلحة وتطبيقاته المعاصرة** ، المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب ، البنك الإسلامي للتنمية . ط1، 1993م .

96- حسب الله ، علي ، **أصول التشريع الإسلامي** ، دار المعارف بمصر ، ط3 س 1964م .

97- الحصين ، أحمد عبد العزيز ، **المرأة المسلمة أمام التحيات** ، دار عالم الكتب – الرياض – ط 8 ، 1425هـ - 2004م .

98- الحكيم ، محمد تقي ، **الأصول العامة للفقه المقارن** ، دار الأندلس .

99- حلمي ، محمود ، **نظام الحكم الإسلامي مقارناً بالنظم المعاصرة** ، دار الفكر العربي ، ط1، 1970م .

100- الحيالي ، رعد كامل ، **الإسلام وحقوق المرأة السياسية** ، دار البشير للثقافة والعلوم – طنطا – ط1 ، 1999م .

101- خالد ، محمد خالد ، **دفاع عن الديمقراطية** ، دار ثابت – القاهرة – ط1 1405هـ - 1985م

102- الخالدي ، محمود ، **معالم الخلافة في الفكر السياسي الإسلامي** ، دار الجيل – بيروت – ط1 1984م

103- الخالدي ، محمود ، **نقض النظام الديمقراطية** ، دار الجيل – بيروت – ط1 1404هـ - 1984م .

104- الخضرا ، بشير محمد ، **النمط النبوي – الخليفي في القيادة السياسية العربية – والديمقراطية** ، مركز دراسات الوحدة العربية – بيروت – ط1 ، 2005م .

105- الخضري ، محمد ، **أصول الفقه** ، المطبعة الرحمانية بمصر ، ط 2 س 1933 .

106- الخطيب ، نعمان أحمد ، **الوسيط في النظم السياسية والقانون الدستوري** ، مكتبة دار الثقافة – عمان – ط1 ، 1999م .

107- الخفيف ، علي ، **أسباب اختلاف الفقهاء** ، دار الفكر العربي - مدينة نصر- ، ط3 ، س 1996 .

108- خلاف ، عبد الوهاب ، **علم أصول الفقه** ،مكتبة الدعوة الأزهر- شباب الأزهر .

109- خلاف ، عبد الوهاب ، **مصادر التشريع فيما لا نص فيه** ، دار القلم – الكويت – ط6 ، 1993م

110- خلاف ، عبد الوهاب ، **السياسة الشرعية أو نظام الدولة الاسلامية في الشئون الدستورية والخارجية والمالية** ، مؤسسة الرسالة ، سوريا .

111- الخن ، مصطفى سعيد ، **أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء** ، مؤسسة الرسالة – بيروت – ط7 س 1998م .

112- الخياط ، عبد العزيز ، **مقاصد الشريعة وأصول الفقه** ، مطابع الدستور التجارية على نفقة البنك الإسلامي الأردني .

113- الخياط ، عبد العزيز عزت ، **النظام السياسي في الإسلام النظرية السياسية نظام الحكم** ، دار السلام – القاهرة – ط1 ، 1999م .

114- الدجاني ، محمد سليمان ، **معجم القدس للمفردات والمصطلحات الدولية** ، المركز الفلسطيني للدراسات الإقليمية – القدس – ط1 1421هـ - 2001م ،

115- درار ، إدريس جمعة ، **الرأي وأثره في الفقه الإسلامي** ، دار إحياء الكتب العربية – القاهرة

116- الدريني ، فتحي ، **المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي** ، دار الكتاب الحديث – دمشق – ط1 س 1975م .

117- الدواليبي ، محمد معروف ، **المدخل إلى علم أصول الفقه** ، مطابع دار العلم للملايين ، ط5 س 1965م .

118- الديب ، عبد العظيم ، **فقه إمام الحرمين** ، إدارة التراث الإسلامي ـ دولة قطر – عني بطبعه عبد الله إبراهيم الأنصاري ، ط 1 ، 1405هـ .

119- الذهبي ، محمد بن عثمان ، وفاته 748هـ ، **سير أعلام النبلاء** ، ج23 ، مؤسسة الرسالة – بيروت – ط9 ، 1413هـ ، شعيب الأرناؤوط ، محمد نعيم العرقسوسي .

120- الرازي ، فخر الدين وفاته 604هـ ، **التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب** ، المجلد الخامس ج31 دار الكتب العلمية – بيروت ، ط1 ، 1411هـ - 1990م .

121- الرازي ، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر ، وفاته 666هـ ، **مختار الصحاح** ، مكتبة لبنان ناشرون – بيروت – طبعة جديدة 1995م ، تحقيق محمود خاطر .

122- الرازي , محمد بن عمر الحسين , وفاته 606 هـ , **المحصول في علم الأصول** , ج6، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية , الرياض , ط1 , 1400هـ ، طه جابر فياض العلواني .

123- رحال ، علاء الدين حسين ، **معالم وضوابط الاجتهاد عند شيخ الإسلام ابن تيمية** ، دار النفائس – الأردن – ط1 س 2002م .

124- رضا ، محمد رشيد ، **نداء للجنس اللطيف – حقوق النساء في الإسلام** ، المكتب الإسلامي – بيروت – 1404هـ - 1984م تعليق محمد ناصر الدين الألباني .

125- الرملي ، شمس الدين محمد بن أبي العباس الشهير بالشافعي الصغير ، وفاته 1004هـ ، **نهاية المحتاج في شرح المنهاج** ، ج7 ، مكتبة مطبعة مصطفى البابي الحلبي ، الطبعة الأخيرة 1967م .

126- الريس ، محمد ضياء الدين ، **النظريات السياسية الإسلامية** ، مكتبة الأنجلو المصرية ط 3 1960م .

127- الزبيدي ، محب الدين محمد مرتضى الحسيني الواسطي ، وفاته 1205هـ ، **تاج العروس من جواهر القاموس** ، دار الفكر ، 1994م ، ج20 .

128- الزحيلي ، وهبة ، **نظرية الضرورة الشرعية** ، مؤسسة الرسالة – بيروت – ط3 س 1982م

129- الزحيلي ، وهبة ، **قضايا الفقه والفكر المعاصر** ، ج2 ، دار الفكر – دمشق ، الإعادة الأولى ، 1428هـ - 2007م .

130- الزحيلي , وهبة , **أصول الفقه الإسلامي** , ج2 , دار الفكر – دمشق , ط1, 1406هـ– 1986م

131- الزرقا , مصطفى أحمد , **المدخل الفقهي العام** , ج3 ، , دار الفكر- دمشق , ط9 , 1967م- 1968م .

132- الزرقا ، مصطفى أحمد ، **الاستصلاح والمصالح المرسلة** ، دار القلم – دمشق – ط1، 1988م

133- الزركشي ، ابن بهادر ، **تشنيف المسامع بجمع الجوامع لتاج الدين السُبكي** ، ج2 دار الكتب العلمية – بيروت – ط1 س 2000م ، تحقيق أبي عمرو الحسيني بن عمر بن عبد الرحيم .

134- الزركشي ، محمد بن بهادر ، وفاته 794هـ ، **المنثور في القواعد** ، ج3 ، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية – الكويت – ط2 ، 1405هـ ، تيسير فائق أحمد محمود .

135- زلوم ، عبد القديم ، **الديمقراطية نظام كفر يحرم أخذها أو تطبيقها أو الدعوة إليها** ، من منشورات حزب التحرير .

136- الزمخشري ، جار الله محمود بن عمر ، وفاته 538 هـ ، **أساس البلاغة** ، دار الفكر ، 1989م

137- زيد ، مصطفى ، **المصلحة في التشريع الإسلامي** ، دار اليسر للطباعة والنشر – مصر– ط 3 ، 2006م ، عناية وتعليق د. محمد يسري .

138- زيدان ، عبد الكريم ، **المفصل في أحكام المرأة والبيت المسلم في الشريعة الإسلامية** ، ج11 ، مؤسسة الرسالة – بيروت – ط3 ، 1417هـ - 1997م .

139- زيدان , عبد الكريم **, الوجيز في اصول الفقه** , ج1 , دار التوزيع والنشر الاسلامية – القاهرة , ط1 ، 1414هـ 1993م

140- السباعي ، مصطفى ، **المرأة بين الفقه والقانون** ، دار الوراق – الرياض – ط1 لدار الوراق ، 1420هـ - 1999م .

141- السبكي ، تاج الدين عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي ، **روع الحاجب عن مختصر بن الحاجب** ، ج4 عالم الكتب – بيروت ، ط1 س 1999م تحقيق علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود .

142- السبكي ، علي بن عبد الكافي ، وفاته س 756هـ **الإبهاج في شرح المنهاج** ، ج3 ، دار الكتب العلمية – بيروت – ط1 س 1404هـ تحقيق جماعة من العلماء .

143- السرخسي , محمد بن أحمد بن أبي سهل , وفاته 490هـ , **أصول السرخسي** , ج2, دار المعرفة – بيروت , 1372هـ , أبو الوفاء الأفغاني .

144- السرخسي ، محمد بن أبي سهل ، **المبسوط** ، ج30 ، دار المعرفة – بيروت – س 1406هـ

145- سمارة ، محمد ، **محاضرات في أصول الفقه** ، 2001م ، دون ذكر الطبعة والتاريخ .

146- السمعاني ، أبو المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار ، وفاته س 489هـ ، **قواطع الأدلة في الأصول** ج2 ، دار الكتب العلمية – بيروت – ط1 س 1997م ، تحقيق محمد حسن محمد حسن إسماعيل .

147- السنهوري ، عبد الرزاق أحمد ، **فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية ،** مؤسسة الرسالة – بيروت – ط1 ، 2001م ، تحقيق محمد توفيق الشاوي و نادية عبد الرزاق السنهوري .

148- السيوطي , عبد الرحمن بن أبي بكر , وفاته 911 هـ , **الاشباه والنظائر** , ج1, دار الكتب العلمية – بيروت , ط1 ، 1403 هـ .

149- السيوطي ، عبد الرحمن بن أبي بكر ، وفاته 911هـ ، **الدر المنثور** ، ج8 ، دار الفكر – بيروت – 1993م .

150- الشاطبي , إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي المالكي , وفاته 790 هـ , **الموافقات** ، ج4, دار المعرفة – بيروت , عبد الله دراز .

151- الشاطبي ، إبراهيم بن موسى بن محمد ، **الاعتصام** ، 2 دار الرحمة ، ط1، س 1988م تقديم محمد رشيد رضا .

152- الشافعي , محمد ابن إدريس أبو عبد الله , وفاته 204هـ , **الرسالة** , ج1, دار الفكر- القاهرة 1358هـ – 1939م , أحمد شاكر .

153- الشافعي ، محمد بن إدريس وفاته س 204هـ ، **الأم** ، ج 8 ، دار المعرفة – بيروت – ط2 س 1393 هـ .

154- شحاته منصور ، محمد سعيد ، **الأدلة العقلية وعلاقتها بالنقلية عند الأصوليين** ، الدار السودانية للكتب – الخرطوم - .

155- شعبان ، زكي الدين ، **أصول الفقه الإسلامي** ، دون ذكر الناشر أو الطبعة

156- الشكعة ، مصطفى ، **الإمام أحمد بن حنبل** ، دار الكتاب اللبناني – بيروت – ط1 س 1984م .

157- شلبي ، محمد مصطفى ، **تعليل الأحكام عرض وتحليل لطريقة التعليل وتطوراتها في عصور الاجتهاد والتقليد** ، دار النهضة العربية – بيروت – 1981م .

158- شلبي ، محمد مصطفى ، **أصول الفقه الإسلامي** ، دار النهضة العربية – بيروت .

159- الشنقيطي ، محمد الأمين ، **المصالح المرسلة** ، مكتبة ابن تيمية – القاهرة – ط1، 2003م

160- الشوشاوي ، أبو علي حسين بن علي بن طلحة الرجراجي ، وفاته س 899 هـ ، **رفع النقاب عن تنقيح الشهاب** ، ج6 ، مكتبة الرشد ناشرون – الرياض – ط1 س2004م تحقيق عبد الرحمن بن عبد الله الجبرين .

161- الشوكاني ,محمد بن علي بن محمد , وفاته 1250هـ , **ارشاد الفحول** ، ج1, دار الفكر- بيروت , ط1 ، 1412هـ -1992م ، محمد سعيد البدري أبو مصعب .

162- الشوكاني ،محمد بن علي بن محمد ، وفاته سنة 1250هـ ، **نيل الأوطار** ، ج9 ، دار الجيل – بيروت – 1973م .

163- شيحا ، ابراهيم عبد العزيز ، **النظام الدستوري اللبناني** ، الدار الجامعية – بيروت – 1983م

164- الشيرازي , أبو اسحق ابراهيم بن علي , وفاته 476 هـ , **اللمع في اصول الفقه** , ج1، دار الكتب العلمية – بيروت , ط1، 1405هـ – 1985م .

165- الصالح ، محمد أديب ، **مصادر التشريع الإسلامي ومناهج الاستنباط** ، مكتبة العبيكان – الرياض – ط1 س 2002م .

166- الصلاحات ، سامي محمد ، **القطع والظن في الفكر الأصولي** ، مكتبة الفلاح ، الكويت ، ط1 س2003م .

167- الصلاحات ، سامي محمد ، **معجم مصطلحات السياسية في تراث الفقهاء** ، مكتبة الشروق الدولية – القاهرة – من منشورات المعهد العلمي للفكر الإسلامي ، ط1 ، 1427هـ - 2006م .

168- الطائي ، أحمد عليوي حسين ، **الموازنة بين المصالح** ، دار النفائس – الأردن – ط1، 2007م .

169- الطبراني , سليمان بن أحمد بن أيوب أبو القاسم , وفاته 360هـ , **المعجم الكبير** , ج 25, مكتبة العلوم والحكم – الموصل , ط2 , 1404هـ – 1983م , حمدي بن عبد المجيد السلفي .

170- الطبراني ، سليمان بن أحمد بن أيوب أبو القاسم ، وفاته 360 هـ ، **المعجم الأوسط** ، ج 9 دار الحرمين – القاهرة – 1415هـ ، طارق بن عوض الله و عبد المحسن بن إبراهيم الحسيني

171- الطبري ، محمد بن جرير بن يزيد ، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن** ، ج 30 ، دار الفكر – بيروت – 1405هـ .

172- الطبري ، محمد بن جرير ، **تاريخ الرسل والملوك** ، ج5 ، دار الكتب العلمية – بيروت – ط1 1407هـ .

173- العالم ، يوسف حامد ، **المقاصد العامة للشريعة الإسلامية** ، المعهد العالمي للفكر الإسلامي – هيرندن – فرجينيا – الولايات المتحدة ، ط1 س 1991م .

174- عبد الرحمن ، محمد ، **منهج الإصلاح والتغيير عند الإخوان المسلمين دراسة في رسائل الإمام البنا** ، دار التوزيع والنشر الإسلامية – القاهرة – ط1 ، 2006م .

175- عبد العظيم ، سعيد ، **في كتابه الديمقراطية ونظريات الاصلاح في الميزان** ، دار الايمان – الاسكندرية – ط 5 2004م .

176- عطية الله ، أحمد ، **القاموس السياسي** ، دار النهضة – القاهرة ، 1968م

177- العقاد ، عباس محمود ، **الديمقراطية في الإسلام** ، دار المعارف – القاهرة – ط6 .

178- عمر ، حمدي علي ، **الانتخابات البرلمانية دراسة تحليلية تأصيلية لانتخابات مجلس الشعب المصري لعام 2000م** ، دار النهضة العربية – القاهرة - .

179- العنبري ، خالد بن علي ، **فقه السياسة الشرعية ، في ضوء القرآن والسنة وأقوال السلف** ، دار المنهاج – جدة – 2004م .

180- العوا ، محمد سليم ، **الفقه الإسلامي في طريق التجديد** ، المكتب الإسلامي – بيروت – ط2 ، 1998م .

181- العوا ،محمد سليم ، **في النظام السياسي للدولة الإسلامية** ، المكتب المصري الحديث ، ط6 ، 1983م .

182- عودة ، عبد القادر ، **الإسلام وأوضاعنا السياسية** ، مؤسسة الرسالة – بيروت -

183- الغرايبة ، محمد أحمد ، في كتابه **الإمام سليمان الطوفي الحنبلي** ، دار الحامد – عمان - س 2005م .

184- الغزالي , أبو حامد محمد بن محمد ,وفاته 505 هـ , **المستصفى** , ج1 , دار الكتب العلمية بيروت , ط 1، 1413هـ ,, محمد عبد السلام الشافعي .

185- الغزالي ، **المنخول** ، دار الفكر – دمشق – ط2 ، 1400هـ تحقيق محمد حسن هيتو .

186- الغزالي ، أبو حامد ، **شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل** ، دار الكتب العلمية – بيروت – ط1 1999م

187- الفاسي ، علال ، **مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها** ، مكتبة الوحدة العربية – الدر البيضاء

188- فراج ، أحمد حسين ، **أصول الفقه الإسلامي وملحق به رسالة عن المصالح المرسلة** ، دار الهدى – الإسكندرية – 2000م .

190- فرج ، بسام عطية ، **الفكر السياسي عند ابن تيمية** ، دار الفاروق – عمان – ط1 ، 1428هـ - 2007م .

191- الفنجري ، أحمد شوقي ، **الحرية السياسية في الإسلام** ، دار القلم – الكويت – ط 2 ، 1403هـ - 1983م .

192- الفهداوي ، خالد ، **الفقه السياسي الإسلامي** ، الأوائل للنشر والتوزيع – دمشق – 2003م

193- الفيروزأبادي ، مجد الدين محمد بن يعقوب ، وفاته 817هـ ، **القاموس المحيط** ، دار الفكر ج4 ، ضبط وتوثيق يوسف الشيخ محمد البقاعي ، إشراف مكتب البحوث والدراسات ، 1995م .

194- القاسمي ، ظافر ، **نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي** ، الكتاب الأول الحياة الدستورية دار النفائس – بيروت – ط5 ، 1985م ،

195- القرافي ، شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس ، وفاته س 684هـ ، **شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول** ، دار الفكر – القاهرة ومكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة – ط1 س 1973م تحقيق طه سعد .

196- القرضاوي ، يوسف ، **تيسير الفقه للمسلم المعاصر في ضوء القرآن والسنة** ، مؤسسة الرسالة ، ناشرون – بيروت – ط1، س 2001م .

197- القرضاوي ، يوسف ، **السياسة الشرعية** ، في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها ، مؤسسة الرسالة – بيروت - ط1، 1421هـ - 2000م .

198- القرضاوي ، يوسف ، **من فقه الدولة في الإسلام** ، دار الشروق – القاهرة – ط4 1425هـ - 2005م .

199- القرضاوي ، يوسف ، **أولويات الحركة الاسلامية في المرحلةو القادمة** ، مؤسسة الرسالة بيروت - ط 12 ، 1991م .

200- القرطبي ، محمد بن أحمد بن أبي بكر ، وفاته 671هـ ، **الجامع لأحكام القرآن** ، ج20، دار الشعب – القاهرة – 1272هـ ، ط 2 ، أحمد عبد العليم البردوني .

201- قطب ، سيد ، **في ظلال القرآن** ، ج 6 ، دار الشروق- بيروت – ط8 س1979م .

202- القلعي ، محمد بن علي ، **تهذيب الرياسة وترتيب السياسة** ، ج2 ، مكتبة المنار – الأردن - الزرقاء ، ط1 ، إبراهيم يوسف مصطفى عجو .

203- القلقشندي ، أحمد بن علي ، وفاته سنة 821 هـ ، **صبح الأعشى في صناعة الإنشا** ، ج14 دار الفكر – دمشق – 1987م ، ط1 ، يوسف علي طويل .

204- القلقشندي ، أحمد بن عبد الله ، وفاته 821هـ ، **مآثر الإناقة في معالم الخلافة** ، ج 5 ، حكومة الكويت ، ط2 ، 1985م ، عبد الستار أحمد فراج .

205- القنوجي ، سيد صديق حسن خان ، وفاته 1307هـ ، **إكليل الكرامة في تبيان مقاصد الإمامة** ، إعداد وتحقيق مجموعة من الأساتذة .

206- ليله ، محمد كامل ، **النظم السياسية – الحكم والدولة** – ، دار الفكر العربي – القاهرة – 1967م .

207- الماوردي ، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري البغدادي ، وفاته سنة 450 هـ ، **الأحكام السلطانية** ، دار الكتب العلمية بيروت .

208- الماوردي ، أبي الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري ، وفاته 450هـ ، **أدب الدنيا والدين** ، دار احياء التراث – بيروت ط16 ، 1399هـ - 1979م .

209- المبارك ، محمد ، **نظام الإسلام الحكم والدولة** ، دار الفكر ، ط4 ، 1981م

210- مجموعة من المؤلفين ، **الشورى في الإسلام** ، الجزء الأول ، ص 51 ، المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية – مؤسسة آل البيت – عمان – 1989م .

211- مدكور ، محمد سلام ، **معالم الدولة الإسلامية** ، مكتبة الفلاح – الكويت – ط1 ، 1983م .

212- مرتاض ، عبد الملك ، ، **الإسلام والقضايا المعاصرة** ، ورقة تحت عنوان الاسلام والديمقراطية في مؤتمر جرى في عمان – الاسلام والقضايا المعاصرة – ص 26- 27 أوراق المؤتمر الذي عقد في عمان 16 – 17 كانون الأول 2002م ص 24- 27 ، أزمنة للنشر والتوزيع، ط1 ، 2004م

213- المرعشلي ، محمد عبد الرحمن ، **اختلاف الاجتهاد وتغيره وأثر ذلك في الفتيا** ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر .

214- مسلم ، ابن الحجاج النيسابوري ، وفاته س 261هـ ، **صحيح مسلم** ، ج4 ، دار إحياء التراث العربي – بيروت – محمد فؤاد عبد الباقي

215- المليجي ، يعقوب محمد ، **مبدأ الشورى في الإسلام** ، مؤسسة الثقافة الجامعية – الاسكندرية .

216- المودودي ، أبو الأعلى ، **الحكومة الإسلامية** ، الدار السعودية – جدة – 1404هـ - 1984م

217- المودودي ، **الحجاب** ، ص 234 – 243، دار الفكر – بيروت – .

218- المودودي ، أبو الأعلى ، **الحكومة الإسلامية** ، الدار السعودية – جدة – 1984م ترجمة أحمد إدريس .

219- موسى ، محمد يوسف ، **نظام الحكم في الإسلام** ، دار المعرفة – القاهرة – ط2 ، 1964م

220- الناصر ، محمد الحاج ، **المرأة والشؤون العامة في الإسلام** ، دار صادر – بيروت ، ط1، 2001م .

221- نافعة ، حسن ، **مبادئ علم السياسة** ، مكتبة الشروق الدولية – القاهرة – ط 2 ، 1427هـ - 2006م .

222- النبهاني ، تقي الدين ، **الدولة الإسلامية** ، دار الأمة بيروت ، ط5 ، 1994م .

223- النجار ، إبراهيم عبد الهادي أحمد ، **حقوق المرأة في الشريعة الاسلامية دراسة تأصيلية من فقه القرآن الكريم والسنة النبوية والآراء الفقهية المعتمدة** ، مكتبة دار الثقافة – عمان – 1415هـ - 1995م .

224- النحوي ، عدنان علي رضا ، **الشورى وممارستها الإيمانية** ، دار النحوي للنشر والتوزيع – المملكة العربية السعودية – ط3 ، 1988م .

225- النملة ، عبد الكريم بن علي بن محمد ، **إتحاف البصائر بشرح روضة الناظر** ، ج8 دار العاصمة – الرياض – ط1 س 1996م .

226- النووي ، يحي بن شرف ،وفاته 676هـ ، **النووي على شرح مسلم** ، ج 18 ، دار إحياء التراث العربي – بيروت – ط 2 ، 1392هـ .

227- الهلالي ، سعد الدين ، **المهارة الأصولية وأثرها في النضج والتجديد الفقهي** ، مجلس النشر العلمي ، لجنة التأليف والتعريب والنشر ، س 2004م .

228- الهيثمي ، علي بن أبي بكر ، وفاته 807هـ ، **مجمع الزوائد** ، ج10 ، دار الريان و دار الكتاب العربي – القاهرة وبيروت – 1407هـ .

229- الواحدي ، علي بن أحمد أبو الحسن ، وفاته 468هـ ، **الوجيز في تفسير الكتاب العزيز** ، ج2، دار القلم الشامية – دمشق – بيروت – ط1 ، 1415هـ ، صفوان عدنان داوودي .

230- اليوبي ، مسعود بن أحمد بن مسعود ، **مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية** ، دار الهجرة – المملكة العربية السعودية – 1998م .

231- شبكة الانترنت ، موقع العربية نت .

An Najah National University
Faculty of Higher Studies Deanship

Al Maslaha Al Mursala and its Contemporary Applications in Ruling and Political Systems

Prepared by
Abed Al Hamid Ali Hamad Mahmoud

Supervised by
Dr. Hasan Khader

This thesis has been presented as a completion to the requirements of a Master degree in Fiqh and Islamic Law at the Faculty of Higher Studies at An Najah National University, Nablus, Palestine.

2009

Al Maslaha Al Mursala and its Contemporary Applications in Ruling and Political Systems

Prepared by
Abed Al Hamid Ali Hamad Mahmoud
Supervised by
Dr. Hasan Khader

Abstract

This is a research entitled: Al Maslaha Al Mursala and its Contemporary Applications in Ruling and Policy, and it is a completion of the requirements for a Master degree at the Faculty of Higher Studies at An Najah National University which comes in five chapters and a conclusion.

I have prefaced this research through a prefatory chapter in which I explained the evidences of legal provisions. Then I talked about Interest in general as a legal evidence of the provisions evidences according to its meaning, legal consideration, specifications, parts and types.

In the first chapter I have discussed the issue of Al Maslaha Al Mursala,

according to its definition, domain, evidences and restrictions.

In the second chapter I started to talk about the application of Al Maslaha Al Mursala in the field of Rule (Government) in terms of the country presidency and the opinion of Islam in the inauguration of the president "Al Imam" and the qualifications that must be available in him, also the period of his reign in addition to the methods through which the president is selected.

In the third chapter I have talked about the application of Al Maslaha Al Mursala between Al Shura, Democracy and the contemporary political systems in terms of: defining policy, Al Shura and democracy both in terms

of language and terminology. Then, I proceeded to talk about Al Maslaha Al Mursala and Al Shura after which I discussed the majority system and the form of contemporary Shura in comparison with the contemporary democracy.

While the fourth chapter talks about election systems as a means of modern democracy and its relationship with Al Maslaha Al Mursala.

Then I concluded my research with a conclusion in which I illustrated the most important results of this research along with recommendations. I have also attached a list that included the most important sources on which I relied to accomplish this research.